

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

ORBIS IDEARUM



Volume 8, Issue 1 (2020)

EPIDEMICS IN THE HISTORY OF IDEAS



ISSN: 2353-3900

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas



Volume 8, Issue 1 (2020)

EPIDEMICS IN THE HISTORY OF IDEAS

A special issue edited by
Piotr Zielonka



History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow

Institutional affiliations:



Orbis Idearum is edited by the History of Ideas Research Centre at the Jagiellonian University in Krakow, Poland, and published by Genesys Informatica in Florence, Italy.



The website of the journal (www.orbisidearum.net) has been funded by the “National Program for the Development of the Humanities” of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.



The journal is currently affiliated with the Institute of Sociology at the Jagiellonian University in Krakow, Poland.

@ History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University
Al. Mickiewicza 22
30-059 Krakow, Poland

histoire des idées
historia de las ideas
historia de las ideas
ideengeschiedenis
история идей
ideengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of Ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idéhistorie
ideeajalugu hugmyndasaga
storia delle idee
Ideengeschichte
historia idei
ideengeschiedenis
histoire des idées
история идей
storia delle idee
ideengeschiedenis
storia delle idee
History of Ideas
historia idei
ideeajalugu hugmyndasaga
storia delle idee
Ideengeschichte
idéhistorie
ideengeschiedenis
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
история идей
ideengeschiedenis
historia de las ideas
storia delle idee
History of Ideas
Ideengeschichte
historia idei
ideeajalugu hugmyndasaga
Ideengeschichte
история идей
idéhistorie

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

Founder:
MICHEL HENRI KOWALEWICZ †

Editor-in-Chief

LUCAS MAZUR

Editorial Staff

DAWID WIECZOREK
ALEKSANDRA GORAL

Scientific Committee

KARL ACHAM, TATIANA ARTEMYEVA, WARREN BRECKMAN, PAWEŁ DYBEL, ANTIMO CESARO, MARIA FLIS, MARIOLINA GRAZIOSI, FABIO GRIGENTI, JAROSŁAW GÓRNIK, VICTOR KAPLOUN, MARCIN KRÓL, JENS LOENHOFF, GIUSEPPE MICHELI, MIKHAIL MIKESHIN, ERIC S. NELSON, LUCIANO PELLICANI, GREGORIO PIAIA, RICCARDO POZZO, MARTINA ROESNER, GUNTER SCHOLTZ, ALEXANDER SCHWARZ, SERGIO SORRENTINO, CAROLE TALON-HUGON, IRINA TUNKINA, HAN VERMEULEN, MARA WADE, LECH WITKOWSKI, WIESŁAW WYDRA, MARTINE YVERNAULT

ISSN: 2353–3900
www.orbisidearum.net



The new History of ideas research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideengeschichte Europas* by mentis Verlag in Münster. The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*.

By contrast, the new History of Ideas Research Centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas. For the Centre, ideas are thoughts, representations and fantasy images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

TABLE OF CONTENTS

PREAMBLE	9
----------------	---

FIRST SECTION: CONTRIBUTIONS IN ENGLISH

Margaret Boone Rappaport, Christopher Corbally, Riccardo Campa, Ziba Norman

Wrath, Mercy, Pestilence, and Plague. How the Wisdom of the Ancients Offers Courage in Pandemic	13
--	----

Antonio Marturano

Virality. Notes on a Concept Crossing Disciplines	29
---	----

SECOND SECTION: CONTRIBUTIONS IN ITALIAN

Roberto Paura

L'ermeneutica delle epidemie nel pensiero cristiano e l'idea del Dio punitore	41
---	----

Riccardo Campa

La causa della peste a Firenze secondo Serafino Razzi. Note sul manoscritto "Vita e morte di Fra Girolamo Savonarola"	69
--	----

THIRD SECTION: CONTRIBUTIONS IN POLISH

Pawel Prufer

Recenzja: L'arte di passeggiare e fare le rivoluzioni.....	89
--	----



PREAMBLE

There is a general consensus that the history of ideas was not born just to satisfy the idle curiosity of researchers regarding ways of thinking and communicating in the past. The history of ideas was also born to respond to the challenges of the present and the future, to help us make use of the knowledge we have inherited – although too often forgotten – and that is preserved in paper and digital archives. The COVID-19 pandemic that is currently disrupting the lives of billions of people in all nations of Earth invites reflection on past epidemics and pandemics. How have the plagues that have periodically affected mankind been studied, understood, and combated? How have the human dramas of contagion been portrayed in medical and scientific literature, legal codes, sacred texts, political speeches, newspapers and magazines, novels and other literary works? How have such experiences influenced other aspects of our lives, and in what ways can these effects be traced over time? What are the differences and similarities between the reactions to past epidemics and the reactions we are observing today against the threat of the coronavirus? In the current issue, authors propose studies and reflections on these difficult topics, and thereby illustrate how knowledge of the past is helpful not only today, but also for moving constructively into tomorrow.

histoire des idées
historia de las ideas
ideeengeschiedenis
история идей
ideeengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idéhistorie
ideedeajalugu hugmyndasaga
idehistorie
storia delle idee
Ideeengeschichte
historia idei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
idéhistorie
STORIA DELLE IDEE
ideeengeschiedenis
histoire des idées
HISTORY OF IDEAS
ideedeajalugu hugmyndasaga
historia de las ideas
Ideeengeschichte
idéhistorie
Ideeengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
история идей
ideedeajalugu hugmyndasaga
ideeengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideeengeschichte
ideedeajalugu hugmyndasaga
HISTORIA IDEI
Ideeengeschichte
Ideeengeschichte
история идей
idéhistorie

First Section

CONTRIBUTIONS
IN ENGLISH



WRATH, MERCY, PESTILENCE, AND PLAGUE: HOW THE WISDOM OF THE ANCIENTS OFFERS COURAGE IN PANDEMIC

Margaret Boone Rappaport
The Human Sentence Project
MSBRappaport@aol.com

Christopher Corbally
Vatican Observatory, University of Arizona
Corbally@as.arizona.edu

Riccardo Campa
Jagiellonian University
riccardo.campa@uj.edu.pl

Ziba Norman
University College London
z.norman@ucl.ac.uk

ABSTRACT

The authors explore the meanings and contexts for “plague” and “pestilence” in biblical documents and other Circum-Mediterranean traditions. The ferocious, ominous images foretelling the “end of times” in the book of Revelation explain some of the current malaise in reaction to Covid-19. The term “pandemic” denotes undercurrents from the histories of all these words, and together, they help to make sense of contemporary changes in religion and culture. The cognitive perception of time changes, and words take on an intense urgency. A practical solution is found in Paul’s advice to the early Christians, which is buried inconspicuously in the New Testament.

1. INTRODUCTION: URGENCY AND BEGRUDGED WAITING

There is an urgency to professional papers written now, in the first part of 2020, the first months of the Covid-19 pandemic. It is as if without our recognition, the analysis of what is happening will hurry along the history of its solution. The impatience is little addressed, even among good friends and colleagues. We all want a cure, a vaccine, and both social and economic stability. Their achievement seems just out of reach, but we cling to science from trusted experts, turn to religion in isolation from our religious communities, and dabble in magic to reduce a massive, collective anxiety.

The international balances of power shift daily while militaries taunt each

other in a recently destabilized network of geopolitical hotspots around the world. The pandemic hotspots form another network, stretching out to signal a different type of danger, related but separate. We know that we must be patient for solutions to the imbalances in power, economic well-being, progress in medicine, and hopes for our own chances of survival. We realize we must wait and try to persevere.

Our urgency and grudging acceptance of the need to wait were historically faced by another group, long ago. In examining their words for similar types of health emergencies – “plague” or “pestilence” or related terms – we seek to understand their psychology, sociology, and the underlying cultural concepts that they use. Their fears and dreams cause us to ask what we can learn so we can achieve a safer, brighter future. We are not the first generation to face deadly contagion. Its management is the history and prehistory of humankind. That task in the Levant two thousand years ago (or, up to five centuries older for the Old Testament) rested on ancient meanings, images, and beliefs. Some of them persist just beneath our consciousness.

Our analysis begins with the exploration of an old concept in the Circum-Mediterranean region: the idea of a “double edged sword” of divine wrath and mercy. We examine a variety of cultures and delve especially into the Old Testament as background to a period of time just before, during, and after the life of Jesus of Nazareth. He creates a sense of urgency among his followers that is keenly felt in a new group of people: early Christians in the eastern Mediterranean and nearby territories. They were impatient for the second coming of Jesus, but their fervor was quieted by Paul in books of the New Testament that are called, simply, “the Letters.”

This paper is penned by four authors from different fields: a cultural anthropologist and biologist; an astronomer who is also a Catholic priest, and so knows Latin and Greek; a sociologist and historian of ideas; and an expert in international relations. Were there lessons from the ancient Levant that could be learned to point the way forward? We read of seismic shifts in culture now occurring, and ask how they relate to the Covid-19 pandemic. We begin with the premise that the 2019-2021 pandemic is likely to make deep and permanent changes. What will they be?

2. EPIDEMIC IN ANCIENT SOCIETY

“Plague”, “pestilence”, and related words used in Biblical writings occur in a context of fearsome images, cosmic power shifts, social disruption, threat to life, and sometimes, an urgency and impatience that attends the “end of times” – the end of the world. We who live modern, urban lives are not entirely immune to these linguistic histories in our languages. They can strike

fear in our hearts, and when we examine their origins, we understand why.

2.1. Plague and Pestilence in Circum-Mediterranean Thought

With the older concepts of “plague” and “pestilence” in hand, we can then anticipate what today’s use of similar words in the modern media suggests about social and cultural life in response to the pandemic. Recall, while the first books of the Bible were written in Hebrew, the earliest translation that survives to the modern day, the Septuagint Bible, is in Greek, so we shall be looking at Greek words initially. We found that their origins suggest embedded meanings that may not have altogether disappeared.

The Bible is remarkably useful in understanding the social and political life of the Levant at the time of Jesus and before, in the Old Testament. Two of the co-authors used a similar etymological approach to terms for “compassion,” but it had a different purpose. The goal in that case was to ferret out the cognitive components of compassion for an analysis in neuroscience. We were interested in whether and how “compassion” changed with the religious and social movement led by Jesus (Rappaport and Corbally 2018). Here, we search for both the meanings and contexts of “plague” and “pestilence,” and by extension, the ways that social and religious thought may be changing in reaction to today’s Covid-19 pandemic, and what those changes portend for the future.

2.2. Plague, Divine Wrath, and Mercy

We first approach the connection between “divine wrath” and “mercy” on the one hand, and human illness and afflictions, on the other. From a modern anthropological perspective, this connection comes close to the relationship between “magic” and “illness” in many tribal societies. Medicine men and women use magic for either benign or malevolent purposes, and if the latter, the result is often illness in the person targeted.

In the Circum-Mediterranean cultures over two thousand years ago, the concept of a pantheon of gods and even a single God were emerging, and the connection between godly retribution for poor behavior was widespread. The essence of what is now called “retribution” by theologians is that God (or a god) brings illness to a people when they are not behaving as they should in accordance with specific cultural rules. Then, in a true “double-edged sword,” God (or a god) can be merciful by alleviating the suffering. The doctrine of retribution would change later in the New Testament, but in the Old Testament it is still an important theme. For example, God encourages the Israelites to behave according to their covenant with Him. That covenant

states their rules for living in accordance with His values.

Before delving into the concepts of wrath and mercy, we should mention that while Jesus untangled sickness and sin in the New Testament, many evangelical groups now maintain a firm belief that illness is a sign of God's displeasure. We note current survey results from the University of Chicago Divinity School and the Associated Press-NORC Center for Public Affairs Research that reveal almost two-thirds of Americans (who believe in God) also believe that He is trying, through the pandemic, to tell humans to change how they live. The survey found that people are searching for a "deeper meaning" in the Covid-19 virus outbreak. Thirty-one percent of believers say they feel strongly that the virus is "a sign of God telling humanity to change". At the same time, fifty-five percent of believers responding on a semantic differential scale, say that they feel *at least* "somewhat" that God will protect them from being infected (Schor and Fingerhut 2020).

The double-edged sword of "wrath" and "mercy" is found throughout the Circum-Mediterranean area of two thousand years ago. It eventually forms an important part of the doctrine of "divine retribution" in all the major world religions emerging from that region. We see clearly from the survey results that it is not just a remnant of the past, but clearly retained even to the year 2020. For many, divine retribution helps to explain the nature and origin of the Covid-19 pandemic. This explanation is not an idle exercise. Religion is a major source of rational explanation for many people, and it remains one of the three main, cognitively rational, creative frameworks for all humans, the other two being science and art (cf. Rappaport and Corbally 2015). Humans try to understand why a deadly contagion has come – quite literally – to plague them, and religion helps them form explanations. A modern, neuroscience perspective is found in the work of Michael Gazzaniga (Gazzaniga, Ivry, and Mangun 2014), who posits a cognitive capacity called the Left-Brain Interpreter. This brain capacity constantly churns out explanations for the way the world works. The explanations need not be correct scientifically, but they must be congruent with a specific culture. The Left-Brain Interpreter, through science, art, religion, and other media, provides rational explanations to help humans live.

In many tribal societies, there are wrathful spirits, or spirits that can be summoned to either avenge wrongs (black magic) or convey favors (white magic), if the correctly prescribed rituals are followed and adequate gifts are made to a medicine man or woman. Greek and Roman societies were more advanced than tribal groups or chiefdoms. They had early urban cultures, priestly classes, redistribution of economic wealth, and far-flung trading outposts. In these more complex societies, the notion of "propitiation" of God or gods is taken further and organizes many social activities. There were wrathful and avenging deities, and prayers and offerings that sought to ap-

pease them. Divine retribution was part of the theologies of the Greek, Roman, and Hebrew cultures.

2.2.1. The Wrath of Greek Gods; and the Roles of Apollo and Pythagoras

Ancient Greek religion is traced to around the 5th century before the current era, and it produces many of the same features as other Circum-Mediterranean religions, including the dialectic between the “wrath” of gods or God, and their “mercy” toward humans. This theme becomes extremely important in the affliction of epidemics and the removal of the suffering they cause.

The Greek word ὀργή or orgē translates better as “wrath” than “anger”. The word evokes a relationship between persons or gods. In Greek religion, wrath can be directed between deities, although philosophically and theologically, there are questions as to whether a deity can experience the passion of wrath. Nevertheless, the wrath of the gods is interpreted more readily as directed toward humans when they become arrogant or neglect their duties towards one another and the state. Wrathful and avenging deities have a firm place in Greek religion. “The Furies” called for retribution when the so-called “ties of nature” (e.g., blood and family) were broken. Anger could occur between the gods when there were conflicting claims, but it was directed against humans when they avoided duties, such as sacrifice, hospitality, and honoring the dead (Bromiley 1985).

One can recognize the doctrine of wrath and mercy as a major driver in the sophistication and spread of both the Greek and Roman empires. There were rationales for people to behave well in their family obligations and cooperate with political authorities. Religion supported politics and the state. We see this support by religions of political and economic necessity again and again in the ethnographic literature of pre-modern religions. We see it once more in the support by Protestantism of industrialism in Europe. Religion serves as a kind of “cultural left-brain interpreter,” providing explanations congruent with a culture, as well as punishments for uncooperative behavior. Religion also becomes a driver in social change.

Philosophers have some difficulty with the concept of divine wrath because of the teaching that there must be no passion in a deity. Yet, Plato refers to the sufferings that fall on various races because of divine anger, and later philosophers, while critical of mythological conceptions, accept the idea of divine punishment. Attempts are made to placate divine wrath, and natural phenomena like storms and pestilence, as well as deformity and sickness, are interpreted as evidence of the wrath of gods or demons.

The Greek mathematician Pythagoras, who settled finally in southern Ita-

ly and died there, was thought to have a special role with respect to epidemics. He was not just the man who invented the word “philosophy” and the Pythagorean Theorem. He was believed to be the son of the god Apollo or an incarnation of that god. As such, he could heal people by singing or stop epidemics by using a mysterious arrow whose origin is charmingly described here in this story:

Now Abaris had come from the Hyperboreans, and was a priest of their Apollo: an old man, very wise in sacred matters. He was returning from Greece to his own country, to deposit the gold collected for the god in the temple in the land of the Hyperboreans. On his journey he passed through Italy, saw Pythagoras and thought him very like the god whose priest he was. He was convinced, by most sacred tokens which he saw in Pythagoras and which he had, as a priest, foreseen, that this was no other: not a human being resembling the god, but really Apollo. He returned to Pythagoras an arrow, which he had brought when he left the temple as a help against difficulties he might meet on his lengthy wanderings. Riding on the arrow, he [saw] rivers, marshes, swamps, mountains and the like; and by speaking to it, so the story goes, he could achieve purifications and drive away plagues and tempest from the cities which asked his help. (in Clark 1989, 40-41).

Even in this early era, it was clear that religion and religious figures were called upon repeatedly to solve the problem of plagues, i.e., our modern epidemics and pandemics. In calling upon supernatural powers, both the perceived strength of epidemics and the strength of human fears about them both become apparent.

2.2.2. Zoroastrianism or Mazdeism in Persia

While Zoroastrianism may have roots as far back as the second millennium before the current era, it is documented historically from around the time of the classical Greek and Roman religions, i.e., around the 5th century B.C. Zoroastrianism includes belief in a Creator (Ahura Mazda) who is not the cause of plague and illness. A plague is believed to be caused by the Devil (Angra Mainyu). Prayers (mantras) are important in calling the Creator to stop the plague. It was believed that God was more powerful than the Devil, so he always wins, but God approves of humans supporting him.

2.2.3. The Wrath of the Gods in the Roman World

The Romans held views similar to the Greeks concerning the wrath of the gods. Their philosophers expressed the same reservations about gods having

“passions,” which are deemed a human frailty. Romans saw unusual events as manifesting divine wrath, and it often resulted in famine, sickness, and plague. Religious neglect is the common cause of the anger, and expiatory rituals were devised to avert disaster, like further famine and plague.

2.2.4. Divine Wrath and Plague in Old Testament

Terms for wrath in the Old Testament more commonly denote divine rather than human anger, especially in combinations that distinguish the wrath of God by its power (Bromiley 1985). Wrath was consistently linked to Yahweh, the God of the Israelites with whom they had a covenant or a contract to worship Him alone. This is made memorable in the book of Exodus in the verse, “Thou shalt have no other gods before me” (Ex. 20:3). If Israel were unfaithful to the covenant, then the disease and afflictions that beset them were understood as manifestations of God’s divine wrath, i.e., his extreme anger. That feeling has not completely disappeared today, as we saw in the modern survey results given previously. In the Old Testament book of Jeremiah (14:11-12) we read, “Then said the Lord unto me, Pray not for this people for their good. When they fast, I will not hear their cry; and when they offer burnt offering and an oblation, I will not accept them: but I will consume them by the sword, and by the famine, and by the pestilence.” Pestilence appeared as an expression for the extreme anger of “the one and only God.”

Part of the covenant between God and the Israelites was that God would protect Israel if they behaved in accordance with his will. An attack on Israel would be an attack on God, himself, and on the honor of God (Is. 48:9ff). Moreover, God’s wrath against other nations has a broader dimension than the covenant with Israel. It is directed against human arrogance and wickedness by challenging God’s claim to lordship over the cosmos. God could use other peoples, such as the Assyrians, in expressing his wrath against Israel. He could send the Assyrians to war against the Israelites. However, in yet another example of the “double edged sword” of wrath and mercy, he could also turn his wrath against the Assyrians when they over-stepped their assignment of punishing Israel (Is. 10:5ff.; Ezek. 25:15ff.; Zech. 1:15). The aim of divine wrath is the establishment of the divine rule of holiness, just as we find later in Jeremiah 32:37-38. It is expressed this way:

Behold, I will gather them out of all countries, whither I have driven them in mine anger, and in my fury, and in great wrath; and I will bring them again unto this place, and I will cause them to dwell safely: And they shall be my people, and I will be their God...

One is also reminded by this passage that the God of the Israelites was indeed a jealous God. He insisted that He be the one and only true God, and punished inconstancy with, among other things, plagues and pestilence. It is clear that the biblical authors felt plague, war, famine, and pestilence were sent by God both to the Israelites to bring them back to the covenant and to other nations, like the Assyrians, who overstepped their role in disciplining them, and in so doing, gave way to arrogance. Divine wrath is involved in ensuring the correct, balanced relationship between God and humans. Plague and pestilence are used as instruments in making that relationship right.

The underlying interplay between divine wrath and mercy (ἔλεος or *éleos*), while present in the Old Testament, becomes even more clear in the New Testament. Human arrogance might occasion divine wrath (Rom. 2:4ff.), but God's mercy is behind that wrath, directing its goal of reestablishing His love. This is how "God's love" is seen as an aspect of punishment. It is not "retribution" pure and simple, but punishment with a higher purpose.

Today, human arrogance has been obvious both before and in the course of the current pandemic, but so has the selfless display of love from those in the medical profession and other essential services, and even from those simply adhering to the stay-at-home injunctions. The ancient forces of wrath and mercy maintain contemporary meanings, especially when the context is pandemic.

2.3. *Plague, Pestilence, and the Apocalypse in the New Testament*

The Greek word Ἀπολλύων or *Apollyōn* means "destroyer," and its associations to destruction are clear. *Apollyōn* is usually understood as a play on the name, Apollo, the god of pestilence, who was also the god of the Greek empire. He had the locust as his totem (personal symbol), which refers to one of the most horrific types of pestilence in the Bible: the locust swarm (Bromiley 1985).

In the New Testament, use of the term for "horse" (Greek ἵππος or *hippos*) has a relationship to pestilence and to serious social difficulties. In the Book of Revelation 6:1ff., this is carried forward in writing of the apocalypse with horse imagery. We are all familiar with the words and image of "the four horsemen of the Apocalypse." Those passages in the Book of Revelation also refer to conquest, civil strife, hardship, as well as pestilence. We surely understand the relationships between pandemic and civil disruption today. Examples pepper our news sources.

The "demonic locusts" in Chapter 9 of Revelation are compared to horses with heads like lions and an ability to kill with both head and tail. In Revela-

tion 14:20, the horrific nature of the final judgment is revealed in the fact that there is blood on the horses' bridles. At the end, the Messiah and his host were forecast to appear on the white horses of victory (19:11ff.). It is made clear that the Messiah alone "judges and makes war" (19:11). He does this with the "sword of his mouth" (19:15) (Bromiley 1985).

In these chapters of Revelation, we see the use of horse imagery to convey conquest and death, but also the social ills of "civil strife" and "hardship," which are bound up with the concept of "pestilence." The writer of Revelation knew well that pestilence, death, social strife, and hardship were all part of a single phenomenon, one we are witnessing today with the increase in unemployment, loss of wages, shortages of food, and destruction of food chains (for example, supply lines for meat). We can well understand that pandemic and social strife are part of an interwoven whole. Of course, Revelation conveys the idea that they can be wrought on humankind if they stray from religious teachings. The judgment is severe and life-threatening, and the imagery is strong to convey this warning. By extension, "those who ignore a pandemic (pestilence and plague)" may encounter deadly consequences, whether disease or social disruption or both. Few of us witnessing demonstrations for or against the current pandemic's self-isolating restrictions realized that these connections had been documented so long ago.

2.4. Sickness, Sin, and the Apocalypse in the New Testament

The Greek word νόσος or *nósos* means "sickness," "plague," or "epidemic," and it has an uncertain etymology. In tribal and Greek thinking, unhealth is often equated with sin in the circum-Mediterranean area. Tribal thinking in the Levant blends "sickness" and "impurity" in the concept of *miasma*, which is a substance to be avoided. Demons are thought to convey it or to be stirred up by it. Later, Babylonian words for "sin" also denote "sickness," and Babylonian penitential psalms often complain of disease and destruction. Expiations are designed to restore the body. In Greece, Apollo avenges wrongs by inflicting pestilence, and Egyptian lore provides examples of sickness as a punishment for offenses.

On the other hand, the Old Testament never describes sin as a spiritual sickness. The "sickness" in Ps. 103 is a real one. Job, with true innocence, protests the rigid causality between sin and sickness. Judaism works out the doctrine of retribution (sickness *because of* sin), and somewhat disentangles the two. It avoids a direct equation of sin and sickness except for Greek elements in Hellenistic Judaism: If the sick must offer a special confession, it is because of the nearness of death rather than their being sinful. The thinking is that illness may be a "punishment out of love." God is especially near to

the sick, so that they are to be visited and helped, not shunned. The role of medicine is honored as early as the book of Sirach 38:12.

The New Testament views sickness as contrary to God's creative will and understands demonic power to be at work within sickness. While there is a general connection between sin and sickness (for example, Mt. 12:22ff.), Jesus transcends the notion of retribution, and offers both healing and forgiveness (Mk. 2:5ff). Christians would then view sickness as a connection to the divine (1 Cor. 11:32) and make an effort to manage it with prayer and healing (e.g., 2 Cor. 12:8, and Jas. 5:13ff). Jesus accepts sickness as a figure of speech for sin, but he does so only to proclaim that he has come to save sinners (Mk. 2:17). The figurative use is more Hellenistic in 1 Tim. 6:4, with a hint that ignorance is the source of aberration, for example, the description of "error" as a "cancerous growth" in 2 Tim. 2:17. Being sick denotes an abnormal inward state. Jesus' disentangling of sin and sickness is also evidenced in his healing a blind man whose blindness is not due to sin (Jn. 9:1-7). From a modern anthropological perspective, Jesus takes some of the "magic" out of the origin of illness, and so, illness is not because of sin or behaving incorrectly. This approach has a quality nearer to "religion" than "magic."

Afflictions will usher in "the end time" according to Mk. 13:8. However, it is important for early Christians to avoid being too hasty. The "beginning of sorrows" is connected theologically in the Gospel of Matthew to the woes preceding the new birth of the world (Mt. 24:8). These events show that the time of salvation is near. In Rom. 8:22, the afflictions are a cosmic event. All creation awaits the new birth of the world, the coming into being of a new heaven and a new earth. History is full of examples of splinter groups who act hastily and view the "end of times" as immediate. They also often connect end of times with plagues and pandemics.

3. INSIGHTS INTO TODAY'S COVID-19 PANDEMIC BASED ON BIBLICAL CONCEPTS

The evolution of the relationship between sin and sickness appears to be somewhat resolved in the New Testament, where a new threat is described in Revelation—the end of times. The connection between "sin" with "sickness" does not persist into modern times, except in some evangelical Western faiths, religions from other world regions, and some pre-modern tribal religions. The end of times is foretold in part by pestilence and plague in the New Testament, and the foretelling of the end of the world by pandemic has survived to a degree into the modern era—although to what degree is still not clear. We may see that matter clarifying in the following months and

years until a vaccine for Covid-19 is developed and distributed to most people in the world. Our view is that this development and distribution will not happen until 2021, at best.

3.1 Pandemic, Poverty, Civil Disobedience, and the End of the World

If there is fear that attends plague and pestilence now, it is *not* because of a connection to sin, but because of scientific explanations of illness and death, and the connection between pandemic and social disruption. It appears to the four co-authors that it is conceivable that the current spates of civil disobedience and social disruption caused by the Covid-19 pandemic have stirred in some people a fear of the “end of times,” which was introduced in the New Testament. This is not an altogether irrational conclusion because the international balances of power are shifting, in part due to Covid-19, and there is warlike posturing on the part of some powers reported in the press.

The perpetuation of a conceptual link between plague or pandemic on the one hand, and social disruption on the other, into modern history, appears a credible cause for concern to the four co-authors. In the language of modern social science and epidemiology, social unrest and environmental destruction are clearly connected to pandemic. Many people living in poverty are forced into new associations with non-domesticated animals, and they consume them for food. This is apparently the source of Ebola (theoretically, through eating “bush meat,” usually gorillas or chimpanzees, although the reservoir species is probably bat), and to SARS-CoV2 or Covid-19 (directly through bat, in theory). Marginalization, environmental destruction, poverty, and pandemic form a new nexus in modern thought, just as fearsome as the ones in the Bible.

It is possible that people in the modern western world who live in tough economic conditions are also stirred to imagine the “end of the world” by the widespread anxiety due to pandemic conditions and unemployment. This remains a possibility and deserves attention by social science researchers. We must ask – in spite of the question appearing non-sensical to many — whether there are fears that the world is coming to an end. The fear could well be a deeply hidden but strong element of covert culture. The New Testament clearly uses plague and pestilence to foretell the end of times.

3.2 Strong Images Convey Fear of Contagion and Cosmic Consequences of Pandemic

We were initially struck with the strength and ferocity of Greek images related to plague, pestilence, and even sickness: Blood on horses’ bridles, so-

cial strife and hardship, which spills over into moral sickness or sin. This is serious business, this matter of plague, with cosmological implications. Even after Jesus disentangles sin and sickness, sickness in a plague remains an element foretelling the “end of times,” so there are cosmic consequences of pandemic, perhaps even today.

Still, the consequences of pandemic are viewed differently in modern society, but, anxiety about health has a way of unnerving people and they return to basic rituals and beliefs that harken to a different time, a different level of social complexity, a different degree of scientific advancement, and a lack of control over daily food supply, not to mention cosmic events. Like a hurricane or a tornado, a pandemic has a sweeping quality that affects everything and everyone in its path. In moments of solitude and quiet, people return to ancient and more primitive solutions, like talismans, witchery, or those repetitive movements that are said to protect against an enemy no one can see, like hand washing (a classic focus of some obsessive disorders) to combat the millions of viral strands of RNA that are shed by someone infected. How does one know whom to avoid? No one knows, sometimes even the infected person.

No wonder the mitigation for Covid-19 involves physical distancing! We find elaborate instructions to wipe down delivered packages and to sew face masks. We are mesmerized by a winsome modern witch dancing rhythmically in black to ward off the “plague”, alone in an Italian plaza.¹ It does not matter the source of the protective protocol, only that it might work, and two solutions are better than one.² These are dangerous times when the earth under our feet and the skies over our heads just may be shifting – but of course not!

Our modern view of illness is different, a matter of science, health, and immunity. Nevertheless, we suggest that some of the earlier implications denoting violence, death, destruction, social strife, and the end of the world are

¹ Under the heading, “Riti Magici,” which is translated, “Magical Rites,” Israel Felipe posted a video on Facebook on May 5, 2020, at 4:20 AM, which appears to be taken with a cell phone. He writes, “Inesperadamente, uma bruxa italiana dança na praça, em Salento, num ritual de combate a peste. Dança pizzica da tradição mágica Taranta, muito antiga. Achei tão lindo quanto a imagem do papa caminhando em Roma.” This translates, “Unexpectedly, an Italian witch dances in the square in Salento in a plague fighting ritual. Pizzica dance of the magical tradition Taranta, very old. I thought it was as beautiful as the image of the pope walking in Rome.” Jorge Vázquez re-posted the video on Youtube on May 14, 2020, now available, at: <https://www.youtube.com/watch?v=yw2fb5mTcws>

² On April 17, 2020, Katarzyna Trunkwalter posted a video on Facebook, and garnered over 1,900 comments. In it, an unidentified man enters a nameless Polish grocery store. He reaches to the right, applies hand sanitizer, and rubs his hands together. He turns to enter the store and genuflects deeply and crosses himself. It remains available at: www.facebook.com/katarzyna.trunkwalter/videos/2670632529885614/?t=0

still carried by the modern concept of pandemic. The connections were there in the past and it is likely they remain entangled today, either that, or awakened anew. These connections are enough to sow fear in the hearts of many. Given the increased likelihood of painful, debilitating, and lasting sequelae of disease in the Covid-19 pandemic, (even death all alone because family cannot visit an infectious person), it is no wonder that social and cultural reactions to the pandemic are deeply felt, vividly expressed in widespread media, and sufficient to cause anxiety in many living adults. Children, too, will recall these times as adults, and they may sense the fear anew. Searching for the expressions of that fear and dread in social and psychological changes makes logical sense. There is a great deal of research to do.

3.3 Urgency, Waiting, and the Sense of Time

A new element was introduced along with the foretelling of the end of times in the New Testament. That element is time, and it has perhaps the greatest potential to change thinking and behavior in a pandemic, and to figure into solutions for better managing fear and anxiety. Early Christians were warned, especially by Paul, that the end of times would not be immediate, so they should curb their sense of urgency. They were exhorted to wait and be patient since the second coming of Jesus might not be soon. As a result, the end of times is shoved into the future in most modern Christian faiths. In 1 Th. 5:16-18, we read: “Rejoice evermore. Pray without ceasing. In every thing give thanks: for this is the will of God in Christ Jesus concerning you.”

Our attention is drawn to the phrase, “Pray without ceasing,” which denotes elements of urgency and repetition in its admonition of steadfast observance. Anxiety causes the sense of time to change and even individuals who have never known obsessive-compulsive disorders find repetitive movements doubly soothing. In spite of physical distancing efforts and lives spent sequestered in our homes, the anxiety spills outward in posts on social media, endless telephone calls, emails into the night, and nonsense cleaning routines. We read of an increase in substance abuse, and some physicians call its high level a public health threat in the US and UK (Randall 2020).³

Many reasonable minds have wondered about the pandemic-level infectious spread of Covid-19, and the consequent social disruption. Perhaps the pandemic foretells that the end of times is not so distant! The dynamics be-

³ New York physician Dr. Nicole Saphier spoke in a news video to the online news source, *Daily Mail*, about the effects the coronavirus was having on suicides, self-harm, domestic violence, and drug abuse. She said they were “on the rise during the coronavirus pandemic.” The news video is available now at: <https://www.dailymail.co.uk/video/newsalerts/video-2168196/Suicides-drug-abuse-rise-coronavirus-pandemic.html>

hind this thinking are not mysterious. The cognitive perception of time is a distributed capacity in the human brain that does not always produce the same result, partly because of emotions. Time perception is handled by a network of different organs, including the cerebral cortex, cerebellum, and basal ganglia (e.g., Fontes et al. 2016). Anxiety rises in a pandemic. An altered perception of time kicks in about “a fix” (a vaccine, a drug, a testing plan), and people get very impatient. Time seems to stretch, too, when they are self-isolating to prevent contagion. They ask: When will this end? They miss their family and friends, and they wonder: How will it end?

This change in the perception of time can drastically affect religious thought and behavior, which together usually convey stability, security, and predictability—exactly the opposite of a pandemic with its sense of urgency. A person is more patient about time’s passage when events are predictable and safe. The reassurance and stability built into all human religions begin to crumble in a pandemic and many people turn away from religion, as one co-author observed in Italy. Many of these same people also lose faith in science and seem most interested in politics. Scientific leaders fail everyone until they have a treatment, a vaccine, and a testing plan, but in the early stages of the Covid-19 pandemic, there are none of these, just confusion. We find ourselves chastised by experts to be patient just as early Christians were chastised by writers of the New Testament to wait. The second coming may not be imminent. We will have to wait perhaps years for a vaccine to be tested for safety and efficacy.

3.4 *Paul’s Clever Solution Is Now Ours*

In early months of a horrific pandemic such as Covid-19, it is natural for anxiety to rise. It is useful to remember that the meaning of the word “anxious” is dual. “Anxious” denotes anticipation and looks forward in time. It also denotes dread about events in the future. “Pray without ceasing” is a phrase that captures both. It has urgency—not from the Greek word, *adi-aleiptōs*, which translates, “without ceasing”—but from the context of Paul’s letter to the Thessalonians. He is writing that early Christians should be patient, but behave well *as if* they expect the second coming of Jesus.

In conclusion, let us remember the method Paul used to encourage early Christians to follow the teachings of Jesus, but to wait patiently for his return. He exhorted his followers to *behave as if* the second coming were near. That was extremely clever, producing patience but adherence to a moral code at the same time. That same combination – continued adherence to the rules, but patience in following them, and waiting for deliverance from the pain of the Covid-19 pandemic – is a tantalizing formula for enduring the

next months in which we have no cure, no vaccine, nor an adequate tracking system.

Our view is that in stirring the anxiety of billions, focusing that anxiety on an unknown future and holding out belief in the possibility of a new medical solution for the deadly contagion, the original anticipatory urgency of early Christians is stirred again and takes on a new form. Cosmological conceptions shift. The balance between science and religion strains. People look for reassurance in both and find no sure answers. Science and religion begin to blend, their differences dissolve, their edges blur. Magic re-emerges into the daylight, after a millennium or two, or less. We have been through this before, say the lessons of the Bible, and finding confidence and courage we shall prevail anew.

BIBLIOGRAPHY

- Bromiley, Geoffrey William. 1985. *Theological Dictionary of the Bible*, Abridged in One Volume. From Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, and Geoff Bromiley, Eds. Grand Rapids MI: Eerdmans Publishing Company.
- Clark, Gillian. 1989. Iamblichus: On the Pythagorean Life. Translated with notes and introduction. Liverpool: Liverpool University Press.
- Gazzaniga, Michael S., Richard Ivry, and George Mangun. 2014. *Cognitive Neuroscience. The Biology of the Mind. Fourth Edition*. p. 153.
- Fontes, Rhailana, Jéssica Ribeiro, Daya S. Gupta, Dionis Machado, Fernando Lopes-Júnior, Francisco Magalhães, Victor Hugo Bastos, Kaline Rocha, Victor Marinho, Gildário Lima, Bruna Velasques, Pedro Ribeiro, Marco Orsini, Bruno Pessoa, Marco Antonio Araujo Leite, and Silmar Teixeira. 2016. "Time Perception Mechanisms at Central Nervous System." *Neurology International* 8(1): 5939.
- Randall, Ian. 2020. "Britain is facing a surge in alcohol-related health problems following the coronavirus pandemic due to an increase in alcohol abuse during lockdown, medical experts warn." *Mail Online*, 20 May 18:30 EDT, updated 18:30 EDT.
- Rappaport, Margaret Boone, and Christopher Corbally 2015. "Matrix Thinking: An Adaptation at the Foundation of Human Science, Religion, and Art." *Zygon; the Journal of Religion and Science* 50(1): 84-112.
- Rappaport, Margaret Boone, and Christopher Corbally. 2018. "Evolution of Religious Capacity in the Genus Homo: Trait Complexity in Action through Compassion." *Zygon; Journal of Religion and Science* 53(1): 198-239.
- Schor, Elana, and Hannah Fingerhut. 2020. "Poll: US Believers See Message of Change from God in Virus." Report on a survey sponsored by the University of Chicago Divinity School and the Associated Press-NORC Center for Public Affair Research. May 16, Associated Press.



VIRALITY: NOTES ON A CONCEPT CROSSING DISCIPLINES

Antonio Marturano

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

antonio.marturano@uniroma2.it

ABSTRACT

Virus and virus-related terms were much-abused concepts before the COVID pandemic, and they have become even more so during the pandemic. Such concepts stemming from microbiology are now used in a wide range of areas, such as the media, and even in computing language. In this paper, I map out how these concepts have spread across disciplines.

INTRODUCTION

Virality is a concept that is strictly linked to biological viruses; however, the term spreads over different activities linked to human communication and information such as marketing (viral marketing), computer science (computer viruses), and social media (viral news and viral media). How did the biological concept of "virality" shift from biology to information and communication technologies? To which extent the biological concept has colonized computer field terminology? Which characteristics of the biological virus have colonized the computer and social media terminology?

1. VIRUSES IN BIOLOGY

While infectious diseases were known since 2500 B.C.¹, the first instance of the word "virus" is found in Latin and it means "poison" (as produced by a poisonous animal), "slime" or "venom". One of the first occurrence of the

¹ Chinese had identified small-pox and knew that it was transmissible. Aristotle was aware of the fact that rabies was transmitted by the bite of dogs.

word “virus” appeared in A.D. 50, when Cornelius Aulus Celsus, indeed, produced this remarkable sentence: “Rabies is caused by a virus.” However, the ideas of Celsus about viruses, considered in the light of our present knowledge, were probably rather primitive (Lwoff 1957).

A paper presented to the St. Petersburg Academy of Science in 1892 by Russian botanist Dimitri Ivanowsky found that the agent for the mosaic disease of the tobacco plant was much smaller than a bacterium. He suggested that could be a poison (Russo & Cove 1998) and concluded that the agent can replicate and multiply in living plants. Six years later, Dutch microbiologist Martinus Beijerinck – the father founder of virology – demonstrated that this agent was similar to a living organism. Beijerinck then (re-) coined the name “virus” in virological sense to indicate its non-bacterial nature. However, the word had been previously used for pathogens, although not for viruses in the modern sense. Furthermore, Beijerinck asserted that the virus was somewhat liquid in nature, calling it “*contagium vivum fluidum*” (contagious living fluid) (Sankaran 2018).

Therefore, “*contagium vivum fluidum*” would be the first attempt to defining biological viruses; as virology developed further, other definitions took place, also because virologists questioned for a quite long time the very nature of viruses, whether they are organisms or molecules and even their taxonomy, that is whether they were “inframicrobes” or “ultraviruses” (Lwoff 1957).² The nature of viruses was a problem as they were not visible through the optical microscope. French microbiologist Louis Pasteur had no difficulty in proving that rabies was a specific infectious disease yet he was unable to identify the exact nature of the pathogenic agent.

Roughly, a virus is an infectious agent of small size and simple composition that can multiply only in living cells of animals, plants, or bacteria (Russo & Cove 1998, 53). Indeed, viruses cannot live alone, they are parasites. The smallest virus is the poliovirus (28 nanometers), the biggest is the cowpox virus which is ten times bigger than polio. Viruses are the simplest form of life. As is well known, many of them are pathogenic and cause infections. The chemical nature of their genome is made of DNA or RNA, but compared with even simplest cellular genomes, viruses contain a very limited number of genes, i.e. 4 in the mosaic tobacco virus to less than 22 in reoviruses (Chieffi and others, 2000, 277). DNAs or RNAs are packed into a wrapping (called capsid or envelope) consisting of proteins which has a dou-

² Ironically, this would probably explain the litigious nature of virologists and their difficulties to agree around the main COVID-19 characteristics. Nobel laureate A. Lwoff (1957), quite sarcastically, claims that “The man in the street generally considers viruses as the dangerous agents of infectious diseases. If one has to lecture before an assembly of microbiologists, one becomes aware of the fact that the real danger lies with the virologists.”

ble feature: to protect the nucleic acid when the virus is in an external environment and to interact with the infected host organism. Famously, the COVID-19 coronavirus has a crown-shaped capsid (spikes) which allows a virus to hook with a target organism.

More importantly, there are positive uses of viruses in modern biology, as they are used as carriers of genetically engineered DNA in host cells. As they are parasites, viruses use independent organisms, including bacteria as hosts, hijacking some of their genetic machinery to reproduce (Moody 2004, 62) and also they are largely made of nucleic acid (DNA or RNA) and a small external packing (capsid);

for this reason, viruses are remarkably similar to the computer viruses: compact code whose only function is to reproduce by subverting the host. By inserting themselves into the organism, they are able to use the cell's "hardware" to run the parasitic program to produce new copies of the virus, which can then spread to other bacteria in the vicinity. (Moody 2004, 62-63)

U.S. Molecular biologist Medicine Nobel Prize Hamilton Smith found that

some bacteria have developed an interesting defense against this digital attack. Since the problem was that parasitic DNA was running on their hardware, the optimal solution would be for the bacteria to render the digital code defective so that it would not run. Just as dividing up a computer program arbitrarily into two or more pieces is generally sufficient to render it useless (because key structural elements are missing in each part), so literally cutting up the viral DNA would stop it from subverting the bacterium's genetic processes. This is precisely what size-specific restriction enzymes do – they restrict the operation of the virus in the bacterium. They work on the viral DNA by carrying out the equivalent of a text search: each restriction enzyme is able to recognize a unique string of chemical letters that might be found in the virus but is not part of the bacterium's own DNA sequence. When the enzyme locates such a string – the specific site – it cuts the DNA in a particular way, thus rendering the programming code around it useless. (Moody 2004, 63)

Modern molecular biology through the massive use of computers³ have highlighted a strict analogy between viruses' code and computer code, since

³ H. Smith's research in computer programming eventually led to a radical change with which human genomics was approached during the "genome wars." That is a shift from traditional methods (such as BAC to BAC) to computer-centered methods in sequencing by using the so-called Whole Shotgun Approach (see Marturano 2009).

biological viruses and computer viruses share a universal concept of the underlying digital code, which displays itself in a different way in the biosphere and in the noosphere.⁴ Using a well known Kantian dichotomy, the concept of underlying digital code is *noumenon*, so to speak, while DNA and computer code are *phenomena*.

2. COMPUTER VIRUSES

The first field in which the metaphor of virus has attached is thus computer science. Since the '80s, indeed, computer viruses *et similia* started to spread around PCs, through floppy disks, then through the Web once the network was not just available for the academic elite. While computer viruses were known in the '70s as technical games or in science fiction novels⁵ and movies⁶; according to UK pioneer computer scientist Neil Barrett

Since this first appearance of what was then simply thought of as a rogue “program,” the number of viruses has escalated dramatically – passing 2000 in 1992, and now [in 1997] at some 9000 – the basis of a huge, protection industry and one of the greatest concerns for security specialists (Barrett 1997, 55).⁷

U.S. computer scientist pioneer Frederick B. Cohen while describing self-replicating computer programs uses the phrase “computer virus” (suggested by his teacher Leonard Adleman) to describe the operation of such programs

⁴ Noosphere, according to French Jesuit, Paleontologist and Philosopher Pierre Teilhard De Chardin, is the sphere of thought encircling the earth that has emerged through evolution as a consequence of this growth in complexity/consciousness. The noosphere is therefore as much part of nature. As a result, Teilhard claims the “social phenomenon is the culmination and not the attenuation of the biological phenomenon” (Teilhard De Chardin 1959: 171). Teilhard describes the noosphere as a kind of human beings “collective consciousness” that arises from the interaction between human minds. For this reason, many scholars compared the noosphere to the Internet and, more generally, to social networks (Werbos 2019).

⁵ One of the first uses of the term “virus” to describe a program that infects another computer in a science fiction novel can be found in D. Gerrold, *When HARLIE was One* (1972).

⁶ Michael Crichton's *Westworld* made an early mention of the concept of a computer virus, being a central plot theme that causes androids to run amok. The movie's main character states that “...there's a clear pattern here which suggests an analogy to an infectious disease process, spreading from one... area to the next», and «Perhaps there are superficial similarities to disease.” Crichton's earlier work *The Andromeda Strain* (1969) was about an extraterrestrial biological virus-like disease that threatened the human race.

⁷ Today, in 2020, the number of known computer viruses increased to 100.000. However, more than 317 million new pieces of malware, that is computer viruses and other malicious software, were created in 2014 (Harrison & Pagliery 2015).

eventually in terms of “infection”. He defines a virus as “a program that can ‘infect’ other programs by modifying them to include a possibly evolved copy of itself” (Cohen 1984).

3. VIRAL MARKETING

Viral marketing or viral advertising is a business strategy that exploits existing social networks to promote a product by the application of traditional word-of-mouth (WOM) marketing to encourage both online and peer-to-peer communication about a brand, product or service (Golan & Zaidner 2008)⁸. Its name refers to how consumers *spread* information about a product with other people, much in the same way that a virus spreads from one person to another. In this sense, viral marketing adopts the contagion effect in order to be most effective.

Virtual marketing includes, but is not limited to, viral videos, email messages, use of online social networks and online forums, text messaging, interactive microsites and online games, blogs, podcasts, and so on (Eckler & Rodgers 2010). Viral advertising, on the other hand, is a subset of this larger umbrella and is defined as unpaid peer-to-peer communication of provocative content originating from an identified sponsor using the Internet to persuade or influence an audience to pass along the content to others (Porter & Golan 2006).

Very importantly, unique to viral marketing is its focus on the message, not the product. Thus, the brand is often secondary in viral videos, as they aim to look more like entertainment pieces and less like branded commercials. The success of a viral campaign can be attributed to its emotional or entertainment value rather than information about the brand or product (MindComet 2006).

The most important feature of viral marketing is its *contagion* effect. Effective viral marketing, indeed, depends on consumers’ forwarding behavior; that is, the viral package should be integrated to consumers’ needs, norms and values, as much in the same way a viral DNA becomes integrated into the bacterial DNA where it lies, apparently quiescent, being replicated by the bacterium along with its own DNA for many generations. But, the alien DNA, in this integrated form, is risky. It is a bomb that can explode at any time. It just needs exposure to some ultra-violet light to make the bomb ex-

⁸ According to some scholars, viral content is another extension of word-of-mouth (Phelps et al. 2004). This analogy seems reminiscent of the way rumours and gossips virally spread in certain times and contexts. Other scholars call this phenomenon “word-of-Mouse” (Mills 2012, 162).

plode then causing the death of the host cell or bacterium (Russo & Cove 1998, 66-67).

4. VIRAL NEWS AND MEDIA

Viral news is defined as networked news stories that spread online mostly through social media in a much faster and wider manner than other news stories (Al Rawi 2019). They are a subset of viral phenomena, which are, generally, objects or patterns that are able to replicate themselves or convert other objects into copies of themselves.

Once again, viral news and media are examples of how the viral metaphor has colonized online phenomena. In particular, they get their name from the way that viruses propagate. For this reason, they focus on metaphors of “infection” and “contamination,” which means that audiences play as passive carriers rather than an active role to “spread” contents (Jenkins et al. 2013). This has become a common way to describe how thoughts, information (such as in Twitter), and trends (such as in YouTube or Influencers’ blogs) move into and through human society.

5. THE COMMON ORIGINS OF MOLECULAR BIOLOGY AND COMPUTER SCIENCE

The idea of genetic information, or better, of a code script into the cell is ascribed to Schrödinger (1944); the code script would be “a sort of cellular amanuensis, set to record the gross and microscopic features of the parental cell and pass the information thus obtained to the cell’s descendant.” The idea of genetic information implies the idea of code (that is a nucleic acid) which is shared by molecules, genes, and even viruses.

As we have seen, viruses fold internally a nucleic acid, either DNA or RNA. Watson and Crick’s second paper of 1953, which discussed the genetic implications of their recently discovered double-helical structure of DNA (Watson and Crick 1953a), used both “code” and “information”: “... it, therefore, seems likely that the precise sequence of the bases is the code which carries the genetic information...” (Watson and Crick 1953b: 244).⁹

It was not until 1977 that robust and generally applicable sequencing methods were developed, and even then the modern bioinformatics techniques of gene discovery were still years away. Although the development of information/processing by computers proceeded contemporaneously with

⁹ In other words, “specificity” and “information” had become synonymous terms in biological literature. This because they were both based on the concept of uniqueness of the sequence as a condition for an organism’s self-replication at the molecular level.

progress in research into biological and biochemical information processing, the trajectories of these two initiatives were never unified even if they sometimes overlapped at various points (Marturano 2008).

According to Castells (2001: 164), modern science relies largely on computer simulations, computational models, and computational analyses of large data sets. Although genetics is considered to be a process that is entirely independent of microelectronics, *it is not really so independent*. Castells argues that bioinformatics and computer technologies are convergent. Genetics technologies are obviously information technologies because they are focused on the decoding and eventually the reprogramming of DNA (the information code of biological matter).

6. CONCLUSIONS

Viruses and viral phenomena share a large number of metaphors. Along with this paper we have found a few: they are *code-like*, they are *opportunists* or *parasites*, they are *infectious* agents, they are *contagious*.

Other virus metaphors depict them as enemies-like, from outside, or *invaders*. Writer and philosopher Susan Sontag (1990, 103 and foll.) famously explains that “this is the language of political paranoia, with its characteristic distrust of a pluralistic world.” She later in the book claims that “descriptions of how the virus does it work continue to echo the way illness is perceived as infiltrating the society” (Sontag 1990, 105). The virological metaphor (how viruses work in bacteria or in human organisms) thus does not directly colonize the digital world, but they first *spillover* from viruses to society. Another, indeed, quite abused metaphor (during viruses – computer or biological – pandemics) is that of war: *bellum contra morbum* (war against disease) (Sontag 1990, 96). Such a military metaphor is used for mass ideological mobilization whose goals are cast as the defeat of the enemy. Not very oddly, Sontag claims, such military metaphors may be inevitable in a capitalistic society.

Discussions on Covid-19 seems to have focused just on the concept of “contagion” (Peralta 2020). This is indeed a crucial concept in Agamben (2020) who notoriously claims that the Covid-19 contagion has caused a disproportionate measures individual isolation by the majority of world governments to the detriment of one of the pillar rights of modern western society: individual freedom. Agamben’s critique to the government’s response to Covid-19 has overturned Hardt & Negri (2000) position in connection with HIV. Hardt and Negri, indeed, suggest that the age of globalization is synonymous with the age of “contagion,” as one can read in the following quote:

The dark side of the consciousness of globalization is the fear of contagion. If we break down global boundaries and open universal contact in our global village, how will we prevent the spread of disease and corruption? This anxiety is most clearly revealed with respect to the AIDS pandemic. The lightning speed of the spread of AIDS in the Americas, Europe, Africa, and Asia demonstrated the new dangers of global contagion. As AIDS has been recognized first as a disease and then a global pandemic, there have developed maps of its sources and spread that often focus on central Africa and Haiti, in terms reminiscent of the colonialist imaginary: unrestrained sexuality, moral corruption and lack of hygiene. Indeed, the dominant discourses on AIDS prevention have been all about hygiene. We must avoid contact and use protection” (Hardt & Negri 2000, 138).

The idea of contagion has shifted on networks as it refresh consuming model of wealth creation founded on a clearer understanding of how money can follow knowledge and then social influence as it spreads across a network (Lyotard 1979).

Indeed, the link between an ever-expanding form of network capitalism and the self-propagation of network virality is explicitly made through a heady concoction of business enterprise, network science, and neo-Darwinian-related literature. It is via these various contagion models that financial crisis, social influence, innovation, fashion and fads, and even human emotions are understood to spread universally like viruses across networks. (Simpson 2011, 2)

However, the main characteristic of biological viruses is their being “venomous” – which is also at the (Latin) root of “virus” meaning. Unsurprisingly, this characteristic is not found in the viruses metaphors used by media and in connection with the web. Computer viruses, viral marketing and viral news and media (such as the fake news), indeed, are devoid of moral elements. Deep capitalism has developed computer viruses as one of the most important fields of IT industries. Viral media, especially through fake news, cannot incorporate whatsoever moral values, as their horizon provides just for global business or political manipulation. The social and economical climate that led to the Covid-19 pandemic is paradoxically embodied in viruses’ metaphors and in the way social media were constructed.

BIBLIOGRAPHY

Agamben, G. 2020. “L’invenzione di un’epidemia”, *Quodlibet*, April 26th, 2020. Retrieved from: www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia

- Al-Rawi, A. 2019. "Viral News on Social Media", *Journal of Digital Journalism*, 7(1), 63-79.
- Castells, M. 2001. "Informationalism and the network society," in Himanen, P. (Ed.), *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*. London: Vintage, 155-178.
- Chieffi, G., Dolfini, S., Malcovati, M., Pierantoni, R. & Tenchini M.L. 2000. *Biologia e Genetica*. Napoli: Edises.
- Cohen, F. 1984. "Computer Viruses – Theory and Experiment", <http://web.eecs.umich.edu/~aprakash/eecs588/handouts/cohen-viruses.html>. Retrieved 7/06/2020.
- Eckler, P. & Rodgers, S. 2010. "Viral Marketing on the Internet", in Sheth, J.N. & Malhotra, N.K. (eds.). *Wiley International Encyclopedia of Marketing*, Hoboken (NJ); Wiley.
- Gerrold D. 1972. *When HARKIE was One*, New York (NY): Ballantine Books.
- Golan, G.J. & Zaidner, L. 2008. "Creative strategies in viral advertising: an application of Taylor's six-segment message strategy wheel". *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13 (4), 959-972.
- Hardt, M. & Negri, A. 2000. *Empire*. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.
- Jenkins, H., Ford, S., & Green, J. 2013. *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*. New York: NYU Press
- Lwoff, A. 1957. "The Concept of Virus", *Journal of General Microbiology*, 1(17): 239-253.
- Liotard, J.F. 1979. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Marturano, A. 2008. "Genetic Information: Epistemological and Ethical Issues", in Himma K.E. & Tavani, H.T. (eds.). *Handbook of Information and Computer Ethics*. Hoboken (NJ); Wiley, 385-406.
- Marturano, A. 2009. "When Speed Truly Matters, Openness is the Answer", *Bioethics*, 23(7): 385-393.
- Moody, G. 2004. *Digital Code of Life*, Hoboken (NJ): Wiley.
- Phelps, J., Regina, L., Lynne, M., David, P., and Niranjana, R.. 2004. "Viral Marketing or Electronic Word-of-Mouth Advertising: Examining Consumer Responses and Motivations to Pass along Email", *Journal of Advertising Research*, 44 (4): 333-348.
- Porter, L. & Golan, G. 2006. "From subservient chickens to brawny men: a comparison of viral advertising to television advertising". *Journal of Interactive Advertising*, 6 (2), 26-33.
- Russo, E. & Cove, D. 1998. *Genetic engineering. Dreams and Nightmares*. Oxford: Oxford University Press.
- Sankaran, N. 2018. "On the Historical Significance of Beijerinck and His Contagium Vivum Fluidum for Modern Virology", *Hist Philos Life Sci.*, 40(3): 41.
- Schroedinger, E. (1944). *What is Life. The Physical Aspect of the Living Cell*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simpson, T.D. (2011). *Virality. Contagion Theory in the Age of Networks*. Minneapolis (Minn.): University of Minnesota Press.
- Sontag, S. (1990). *Aids and Its Metaphors*. London: Penguins.

- Teilhard De Chardin, P. 1959. *The Phenomenon of Man*, New York (NY): Harper.
- Watson, J.D. and Crick, F. (1953a). "Molecular structure of nucleic acids". *Nature*, 171, 737–738.
- Watson, J.D. and Crick, F. (1953b). "Genetical implications of the structure of deoxyribonucleic acid". *Nature*, 171, 964–967.
- Werbos, P.J. 2019. The Phenomenon of man, revised: evolution and I.T. versus extinction in the years to come. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 15 (1): 20-44.

histoire des idées
historia de las ideas
ideeengeschiedenis
история идей
ideeengeschiedenis
histoire des idées
storia delle idee
history of ideas
HISTORY OF IDEAS
historia idei
idéhistorie
ideedeajalugu hugmyndasaga
idehistorie
storia delle idee
Ideeengeschichte
historia idei
ideeengeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
idéhistorie
STORIA DELLE IDEE
ideeengeschiedenis
histoire des idées
History of Ideas
идеология идей
historia idei
ideedeajalugu hugmyndasaga
ideedeajalugu hugmyndasaga
history of ideas
Ideeengeschichte
idéhistorie
Ideeengeschichte
histoire des idées
historia de las ideas
storia delle idee
история идей
ideedeajalugu hugmyndasaga
ideeengeschiedenis
historia de las ideas
STORIA DELLE IDEE
histoire des idées
History of Ideas
Ideeengeschichte
ideedeajalugu hugmyndasaga
ideedeajalugu hugmyndasaga
Ideeengeschichte
история идей
idéhistorie

Second Section

CONTRIBUTIONS IN ITALIAN



L'ERMENEUTICA DELLE EPIDEMIE NEL PENSIERO CRISTIANO E L'IDEA DEL DIO PUNITORE

Roberto Paura

Italian Institute for the Future

r.paura@libero.it

ABSTRACT

Among the contradictory conceptions of Christianity, the punishing God vs. the merciful God is likely the most radical one. Throughout two thousand years of Christian history, the idea of the punishing God whose wrath against human sins is aimed at punishing them through certain scourges has been used to explain natural disasters such as epidemics. This has fostered the emergence of a “pastoral of fear” supported by the traditional themes of Christian eschatology and the insistence on the eternal punishments of hell. The paper aims to analyze the historical evolution of this idea through some representative historical moments, like the plague pandemics in the 6th-8th-, the 14th- and the 17th-centuries. Since the debate on the punishing God has enjoyed new relevance during the Covid-19 pandemic, the conclusions try to explain the reasons for the continuing success of this idea, even in a changed socio-cultural context.

1. INTRODUZIONE

Come qualsiasi tipo di calamità naturale imprevista e in grado di generare tragedie di ampia portata, epidemie e pandemie promuovono in ogni epoca riflessioni sull'origine del male, tema che in ambito teologico è definito *teo-dicea*. Più precisamente, il pensiero religioso si ritrova ciclicamente a interrogarsi sull'idea che il male sia una punizione divina per i peccati dell'essere umano – se il male tocca una singola persona – o di una parte se non persino della totalità dell'umanità, se il male colpisce in modo generalizzato.

Nell'ambito del cristianesimo, questo dibattito si ritrova, più che all'interno della teologia (che cerca di operare una riflessione sistematica e rigorosa dei problemi della fede), all'interno del discorso pubblico, che qui definiremo “religione popolare”: in passato, omelie e sermoni erano i mezzi

con cui la Chiesa promuoveva un'ermeneutica improntata alla stretta relazione tra peccato e castigo, insieme a libelli, pamphlet, testi popolari, preghiere d'intercessione, litanie e rogazioni.

La pandemia di Covid-19 ha dimostrato che il problema è ancora sentito e attuale nel pensiero cristiano. Da un lato, esponenti di gruppi fondamentalisti del neopentecostalismo e in generale dell'evangelismo protestante, specialmente negli Stati Uniti, ma anche di gruppi tradizionalisti del cattolicesimo romano, hanno rilanciato attraverso i social network, il web e la "blogosfera" la tradizionale visione che correla la pandemia a una punizione per i peccati degli uomini, specialmente in materia di morale¹. Dall'altro, esponenti più riformisti, tanto del protestantesimo che del cattolicesimo, hanno cercato al contrario di contrastare questa *vulgata*, respingendo l'idea del Dio vendicatore che scatena la sua ira sull'umanità peccatrice come non appartenente al nucleo di fede del cristianesimo.

Per limitarsi a un unico esempio, nell'omelia pronunciata durante la celebrazione del Venerdì Santo 2020 al Vaticano, in piena pandemia di Covid-19, il predicatore della Casa Pontificia, Raniero Cantalamessa, ha esplicitato il pensiero magisteriale dell'attuale pontificato:

Non è Dio che con il coronavirus ha scaraventato il pennello sull'affresco della nostra orgogliosa civiltà tecnologica. Dio è alleato nostro, non del virus! «Io ho progetti di pace, non di afflizione», dice nella Bibbia (*Geremia* 29,11). Se questi flagelli fossero castighi di Dio, non si spiegherebbe perché essi colpiscono ugualmente buoni e cattivi, e perché, di solito, sono i poveri a portarne le conseguenze maggiori. Sono forse essi più peccatori degli altri? [...] Forse che Dio Padre ha voluto lui la morte del suo Figlio sulla croce, a fine di ricavarne del bene? No, ha semplicemente permesso che la libertà umana facesse il suo corso, facendola però servire al suo piano, non a quello degli uomini. Questo vale anche per i mali naturali, terremoti ed epidemie. Non le suscita lui. Egli ha dato anche alla natura una sorta di libertà, qualitativamente diversa, certo, da quella morale dell'uomo, ma pur sempre una forma di libertà.²

Di fronte a queste dichiarazioni, il fronte tradizionalista risponde sostenendo che si tratti di deviazioni rispetto al *depositum fidei* costituito dalla Bibbia e – per i cattolici – dall'insieme della tradizione apostolica ed ecclesiastica³. Se però sottoponiamo a un'analisi storica l'idea del Dio punitore,

¹ Cfr. A. Nicolotti, *Cattolicesimo ed epidemie: teologia, storia e attualità*, <amicidipassatoe-presente.wordpress.com>, 28 maggio 2020; R. Paura, *Madonne, telepredicatori, profeti: tutti pazzi per il coronavirus*, «Query», 31 marzo 2020.

² R. Cantalamessa, *Io ho progetti di pace, non di afflizione*, Predica del Venerdì Santo 2020 nella Basilica di San Pietro, 10 aprile 2020. <http://www.cantalamessa.org/?p=3883>.

³ Cfr. L. Joffrin, *Dieu et le virus*, «Libération», 3 aprile 2020.

provando a ricostruirne l'evoluzione in particolare durante le crisi epidemiche e pandemiche che si sono succedute nella storia, scopriamo che questa contrapposizione tra due diverse pastorali, che possiamo definire con Jean Delumeau la "pastorale della paura" e la "pastorale della misericordia"⁴, si rintraccia fin quasi all'origine del pensiero cristiano e ha prodotto, nel corso dei secoli, diversi originali tentativi per conciliare idee tra loro radicalmente diverse. Come ha osservato Diarmaid MacCulloch, il messaggio cristiano è ricco di palesi contraddizioni, contrapposizioni e polarizzazioni, ma tra queste la più radicale è certamente la «duplice affermazione della maestà di Dio in quanto giudice, da una parte, e dell'amorosa misericordia di Dio padre, dall'altra»⁵.

Obiettivo di questo saggio è analizzare l'idea del Dio punitore come *unit-idea* secondo la definizione di Arthur Lovejoy⁶, ricostruendone succintamente l'evoluzione focalizzando l'analisi su quei momenti di crisi sociale e culturale rappresentati dalle epidemie (soprattutto di peste), in cui il rafforzamento o la messa in discussione di quest'idea diventano più evidenti. Al termine, si tenterà di avanzare una possibile interpretazione delle ragioni che hanno favorito il successo di questa idea nella religione popolare fino a tempi recenti e perché essa ritorni periodicamente in auge, da parte – in epoca contemporanea – di gruppi religiosi di area letteralista e fondamentalista.

2. "REX TREMENDAE MAIESTATIS": DALLA BIBBIA ALLA PESTE DI GIUSTINIANO

La Bibbia contiene al suo interno diversi riferimenti espliciti al fatto che le epidemie e in generale le calamità naturali siano volute da Dio per punire, a seconda delle situazioni, il suo popolo eletto (gli Ebrei) o i nemici del popolo ebraico. Ben noti sono anche i due episodi del libro della Genesi che narrano, rispettivamente, del Diluvio universale col quale Dio annuncia che manderà il diluvio «per distruggere sotto il cielo ogni carne, in cui è alito di vita»⁷, e della distruzione delle città di Sodoma e Gomorra in cui si legge esplicitamente che «il Signore fece piovere dal cielo sopra Sòdoma e sopra Gomorra zolfo e fuoco proveniente dal Signore» (una ripetizione che serve a sottolineare che la distruzione è voluta e operata direttamente da Dio)⁸.

⁴ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, il Mulino, Bologna 2006.

⁵ D. MacCulloch, *Riforma. La divisione della casa comune europea*, Carocci, Roma 2017, p. 166.

⁶ A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1936.

⁷ Genesi 6,17.

⁸ Genesi 19,24. Una nuova interpretazione dell'episodio di Sodoma e Gomorra è stata offerta

Nel *Levitico* Dio mette in guardia il suo popolo sulle conseguenze del mancato rispetto dalle Legge e del patto sancito con Abramo e con Mosè: in tal caso, si legge, tra le molte punizioni («terrore, consunzione e febbre», «fiere della campagna» che «rapiranno i vostri figli, stermineranno i vostri figli» ecc.): «E farò venire contro di voi la spada che eseguirà la vendetta del mio patto; voi vi raccoglierete nelle vostre città, ma io manderò in mezzo a voi la peste e sarete dati in mano al nemico»⁹. Nel libro dei Numeri, il Signore dice a Mosè: «Fino a quando mi disprezzerà questo popolo? E fino a quando non avranno fede in me, dopo tutti i miracoli che ho fatto in mezzo a loro? Io lo colpirò con la peste e lo distruggerò»¹⁰. Nel *Deuteronomio*, nuovamente il popolo ebraico viene messo in guardia: «Ma se tu non obbedirai alla voce del Signore tuo Dio, se non cercherai di eseguire tutti i suoi comandi e tutte le sue leggi che oggi io ti prescrivo, verranno su di te e ti raggiungeranno tutte queste maledizioni (...). Il Signore ti farà attaccare la peste, finché essa non ti abbia eliminato dal paese, di cui stai per entrare a prendere possesso»¹¹.

Queste minacce non restano tali. Nel secondo libro di Samuele e nel primo libro delle Cronache si racconta che, per punire il re Davide che si è allontanato dalla grazia di Dio e ha traviato il popolo di Israele, Dio manda un'epidemia di peste che uccide settantamila israeliti¹². Nel libro di Ezechiele, il furore del Signore è incontenibile, a causa della perdizione di Israele: tra i castighi promessi («i padri divoreranno i figli e i figli divoreranno i padri», «raderò tutto», «ti ridurrò a un deserto») figura anche la peste, che ucciderà un terzo degli ebrei di morte diretta e un altro terzo per le conseguenze della carestia¹³. Sempre in *Ezechiele*, la peste è insieme alla spada (cioè alle guerre), alla fame e alle bestie feroci uno dei «quattro tremendi castighi» di Dio¹⁴. Tuttavia, nel libro del profeta Osea, Dio annuncia di non voler punire con la propria ira il suo popolo, nonostante esso abbia infranto l'antica alleanza, così spiegando la sua decisione: «Poiché sono Dio e non un uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò da te nella mia ira»¹⁵. Walter Kasper ha osservato, a partire da questo passo, che «già nell'Antico Testamento Dio non è il Dio dell'ira e della giustizia, ma il Dio della misericordia», e che la qualità della sua essenza, che lo distingue completamente dagli uomini, è

dal documento della Pontificia Commissione Biblica *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, 2019.

⁹ *Levitico* 26,25.

¹⁰ *Numeri* 14,11-12.

¹¹ *Deuteronomio* 28,15-21.

¹² L'episodio è narrato in 2 *Samuele* 24 e in 1 *Cronache* 21.

¹³ *Ezechiele* 5.

¹⁴ *Ezechiele* 14,21.

¹⁵ *Osea* 11,9.

proprio l'assenza di un'intenzione vendicativa e la vastità della sua misericordia¹⁶.

Ma l'idea del Dio punitore ritorna intatta secoli dopo nell'*Apocalisse* di Giovanni, dove ai quattro cavalieri dell'apocalisse viene dato «potere sopra la quarta parte della terra per sterminare con la spada, con la fame, con la peste e con le fiere della terra»¹⁷. Con l'*Apocalisse*, così come con i discorsi escatologici che i Vangeli sinottici attribuiscono alla predicazione di Gesù, il castigo divino si collega al tema del giudizio finale. L'epidemia, dunque, rappresenta, insieme alle carestie e alle guerre, il segno precursore della “grande tribolazione”.

Centrale per tutti i primi secoli del cristianesimo, il tema escatologico perse tuttavia gradualmente rilevanza, in parte per l'imbarazzo che creava l'insistenza in una parusia imminente continuamente rinviata (evidente già nella Seconda lettera ai Tessalonicesi di san Paolo), in parte per la minaccia eversiva rappresentata dalle sette escatologiche al desiderio del cristianesimo di istituzionalizzarsi (un esempio fu il montanismo, che elesse la perduta città di Prepuza, in Frigia, “nuova Gerusalemme”, finché i resti del movimento e la stessa città non furono distrutti dal vescovo Giovanni da Efeso sotto l'impero di Giustiniano). Nel 431 il Concilio di Efeso condannò le credenze millenariste ed epurò dalla dottrina cristiana la convinzione in un imminente giudizio finale; ma questa convinzione «persistette nell'oscuro mondo sotterraneo della religione popolare»¹⁸ e ritornò ciclicamente ogni qualvolta l'ordine sociale sembrò minacciato da calamità considerabili possibili precursori dell'*Apocalisse*.

Esempio paradigmatico fu la peste di Giustiniano, che sconvolse Costantinopoli tra il 541 e il 542 e si diffuse successivamente in tutta Europa, per poi ritornare a ondate fino al 750 circa. In base alla credenza secondo cui il mondo sarebbe durato seimila anni, alcuni esegeti di allora avevano fissato l'inizio della grande tribolazione tra il 492 e il 508. Intorno a quell'epoca, e per tutto il VI secolo, i cronachisti non si lasciarono sfuggire neanche la più piccola notizia di terremoti, calamità, distruzioni, guerre ed epidemie che giungesse alle loro orecchie, proprio perché potevano rappresentare precursori dell'imminente giudizio finale. Nel settembre 541, all'apice della peste, a Costantinopoli ottenne per esempio breve popolarità una donna che andava predicando che entro tre giorni il mare si sarebbe sollevato inondando tutta la terra¹⁹.

¹⁶ W. Kasper, *Misericordia*. Concetto fondamentale del vangelo - Chiave della vita cristiana, Querinana, Brescia, 2013, p. 82.

¹⁷ *Apocalisse* 6, 8.

¹⁸ N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Pgreco, Roma 2014, p. 35.

¹⁹ D. Stathakopoulos, *Crime and Punishment: The Plague in the Byzantine Empire, 541-749*, in L.K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge

Durante la pandemia, nessuno dei teologi cristiani dell'epoca mise in questione l'ipotesi che la peste rappresentasse un castigo mandato da Dio, anche se si discuteva su quale fosse la causa della collera divina. Dopotutto, da relativamente poco tempo il cristianesimo era diventato religione di stato in tutto l'antico mondo romano, sancendo una definitiva vittoria sul paganesimo. Giustiniano era inoltre considerato dai contemporanei un imperatore retto e giusto, per cui difficilmente si poteva sostenere che fosse il suo regno la causa dell'ira distruttiva di Dio. Procopio di Cesarea dovette constatare, nel *De bellis*, che la pestilenza uccideva gli uomini migliori «lasciando indenni proprio gli uomini peggiori»²⁰. Anzi, una delle prime vittime della pandemia a Roma fu proprio papa Pelagio II. A succedergli fu papa Gregorio, passato alla storia come Gregorio Magno, il quale nel suo primo sermone da pontefice non si sottrasse dal definire la peste una punizione divina, chiedendo ai fedeli di pentirsi e confessare i propri peccati prima che la morte, sorprendendoli all'improvviso, impedisse loro di morire in stato di grazia²¹.

Gregorio mise in campo un imponente apparato di ritualità per il pentimento collettivo, la cui origine deriva probabilmente dalle rogazioni istituite dal vescovo di Vienna in seguito ai terremoti che avevano colpito la valle del Rodano intorno al 470²². Le rogazioni consistevano in atti di penitenza pubblici introdotti da tre giorni di digiuno (un'idea che proveniva dal libro di Giona, in cui è descritto il digiuno con cui gli abitanti di Ninive furono risparmiati dall'ira distruttiva di Dio), seguiti poi da processioni, canti di salmi e preghiere d'intercessione. Anche se nelle cronache di Giovanni da Efeso, testimone diretto della peste che colpì Costantinopoli e la Siria (da cui proveniva), non sono presenti testimonianze di questa tipologia di atti penitenziali, e anzi si racconta di una città tra l'Egitto e la Palestina che ne approfittò per ritornare al culto degli antichi dèi per ottenere la fine della pestilenza²³, le rogazioni divennero ben presto popolari in tutto l'Occidente: se ne trovano per esempio attestazioni durante l'epidemia di peste nella lontana Mesopotamia nel 573, dirette dai patriarchi nestoriani²⁴.

Nella religione popolare di questo periodo, i richiami agli episodi biblici sono numerosi. Il più celebre è raccontato dalla *Leggenda Aurea* (scritta alla fine del XIII secolo): durante una delle processioni che papa Gregorio guidò a Roma per chiedere perdono a Dio e ottenere la fine della pestilenza, egli

University Press, New York 2007, p. 109.

²⁰ Procopio di Cesarea, *De bellis*, II, 23,16; tr. it. di F.M. Pontani, Res Gestae, Roma 2017.

²¹ L.K. Little, *Life and Afterlife of the First Plague Pandemic*, in L.K. Little, *op. cit.*, p. 11.

²² *Ivi*, p. 26.

²³ M.G. Morony, 'For Whom Does the Writer Write?': *The First Bubonic Plague Pandemic According to Syriac Sources*, in L.K. Little, *op. cit.*, p. 81.

²⁴ L.K. Little, *op. cit.*, p. 26.

avrebbe visto l'arcangelo Gabriele, apparso in cima all'antico Mausoleo di Adriano (poi ribattezzato, per l'appunto, Castel Sant'Angelo), rinfoderare la spada sanguinante: scena presa direttamente dall'episodio biblico in cui Davide vede l'angelo del Signore, prossimo a distruggere Gerusalemme, richiamato da Dio a rinfoderare la sua spada in seguito al pentimento del re. Giovanni da Efeso, nelle sue cronache della peste, fu forse il primo a usare l'immagine di Dio che pressa gli uomini peccatori nel torchio, da cui sgorgano fiumi di sangue: motivo proveniente dall'*Apocalisse* di Giovanni, anche se non è da escludere che la visione dei mucchi di cadaveri seppelliti nelle fosse comuni a Costantinopoli abbia favorito il paragone²⁵.

Questi collegamenti con il dettato biblico, insieme al grande successo che le penitenze pubbliche ottennero a partire dalle peste di Giustiano, dimostrano quanto facilmente si affermò nel pensiero cristiano l'idea del Dio punitore. Scrive Jean Delumeau:

Nella predicazione dei tempi andati la fine del mondo e il Giudizio universale erano spesso presentati come la suprema «vendetta» dell'Onnipotente contro una terra e contro un'umanità ostinatamente dedite al peccato (...). Il cataclisma finale viene dunque presentato come una punizione che, del resto, doveva essere preceduta da calamità gravi, ma meno clamorose, che il cielo fa piovere periodicamente su una terra riottosa. L'antica idea che Dio punisce fin da questa vita terrena e che le grandi sventure collettive sono ad un tempo un castigo e un monito fu sempre ricorrente, anche in età classica, nella predicazione. Era una idea che faceva parte dell'armamentario mentale della Chiesa *docens e docibilis*.²⁶

Tra le 118 omelie analizzate da Michael Kulikowski e risalenti all'epoca dell'epidemia che colpì la Spagna alla fine del VII secolo, quattro sermoni in particolare, pronunciati nella città di Toledo, trattano delle cause della peste e la collegano senza alcun dubbio al castigo di Dio. I sermoni sollecitano la popolazione al pentimento e al rinnovamento dei cuori, come unico modo per allontanare la pestilenza e placare l'ira divina²⁷. Nel 726, in risposta a una lettera del monaco anglosassone san Bonifacio, in cui si chiedeva se, nell'evenienza di un focolaio di peste scoppiato in una chiesa o in un monastero, fosse consentito ai chierici di abbandonare la struttura, papa Gregorio II rigettò l'idea come «follia», sancendo che «nessuno può sfuggire alla mano di Dio»²⁸.

²⁵ W. Rosen, *Justinian's Flea: Plague, Empire, and the Birth of Europe*, Viking, Londra 2007, p. 223.

²⁶ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 726.

²⁷ M. Kulikowski, *Plague in Spanish Late Antiquity*, in L.K. Little, *op. cit.*, pp. 150-170.

²⁸ L.K. Little, *op. cit.*, p. 27.

3. "MEMENTO MORI": TRA PESTE NERA E MILLENARISMO

La seconda e più celebre pandemia di peste in Europa infierì, com'è noto, nella metà del XIV secolo. Per l'enorme numero di vittime – cronachisti dell'epoca e storici moderni sono abbastanza concordi nella stima di circa un terzo della popolazione europea deceduta – e per la virulenza del morbo, è passata alla storia con il nome di *peste nera* o *morte nera*.

La cristianità si trovò ad affrontare la terribile pandemia in un contesto profondamente mutato rispetto a quello dell'epoca di Giustiniano. I sogni di rifondazione dell'Impero romano erano da tempo tramontati e iniziavano a sorgere gli Stati nazionali, in particolare la Francia, che era riuscita a ridimensionare lo strapotere temporale dei papi trasferendo la sede pontificia da Roma ad Avignone. Dalla fine del secolo precedente, il cristianesimo era stato scosso dall'avvento di nuovi movimenti radicali di tipo pauperistico, il più celebre dei quali fu il movimento francescano. Questo nuovo tentativo di riportare la religione alla sua purezza evangelica procedette di pari passo con un rinnovamento delle ansie escatologiche, il cui precursore fu Gioacchino da Fiore: la sua profezia riguardo l'avvento dell'Età dello Spirito, terza e ultima era della storia del mondo dopo l'età del Padre (quella dell'Antico Testamento) e del Figlio (il Nuovo Testamento), influenzò profondamente i movimenti pauperistici del Duecento e del Trecento, nati in reazione a una crescente perdita di spiritualità del soglio petrino. Dall'Italia, Spirituali e Fraticelli diffusero le loro idee e le loro pratiche ascetiche di vita in altre parti d'Europa²⁹.

Le prediche di strada e nelle piazze furono tra gli elementi caratterizzanti di questo fenomeno; in queste prediche, oltre a invocare il pentimento e la conversione a una vita spirituale sul modello evangelico, non mancavano rinnovati richiami al giudizio finale e alle credenze millenariste, riportate in auge dal gioachimismo. Diversi eventi, del resto, favorivano tali credenze. Oltre alla cattività avignonese, in Italia in particolare una grave carestia nel 1258 e una prima epidemia nel 1259 si aggiunsero alle devastazioni delle lotte comunali tra guelfi e ghibellini. Era comune l'idea «che tutte queste afflizioni non fossero altro che il preludio di una catastrofe finale devastatrice»³⁰. Queste inquietudini funsero da terreno di coltura al lato più estremistico del movimento pauperistico medievale, quello dei flagellanti. Spinte dalle predicazioni radicali nelle città, persone di ogni rango e ceto, ma principalmente contadini, giovani e poveri, iniziarono a vagabondare in gruppo da

²⁹ Cfr. per un'introduzione al tema G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, il Mulino, Bologna 2011; G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Donzelli, Roma 2010.

³⁰ N. Cohn, *op. cit.*, p. 165.

paese in paese mettendo in scena drammatiche processioni che terminavano con autoflagellazioni pubbliche di inaudita violenza, che sconvolgevano profondamente i cittadini accorsi a osservare questa singolare forma di pentimento collettivo.

I flagellanti si diffusero in tutta Europa alla vigilia della pandemia di peste nera e favorirono la convinzione che il morbo rappresentasse l'estremo castigo mandato da Dio prima del giudizio finale. Già nel 1348, quando il morbo iniziava a diffondersi, diversi terremoti in Italia e in Carinzia furono interpretati come le «calamità messianiche» che preannunciavano gli ultimi giorni³¹. I flagellanti e gli altri movimenti spirituali alimentarono di conseguenza la paura di un imminente castigo divino, con il risultato che l'esplosione della peste andò a innestarsi su un contesto sociale già fortemente saturo di insicurezza economica, ansie apocalittiche e timori religiosi.

Fu «l'apprensione suscitata dalle voci preannuncianti la peste, più che l'esperienza vera e propria, a mettere in moto le processioni», che di solito sparivano da un territorio dell'arrivo dell'epidemia³². Ma questa apprensione spingeva verso atteggiamenti di follia collettiva che sfociavano in veri e propri eccidi, come quelli che colpirono le comunità ebraiche in tutta Europa: considerati responsabili del morbo, perché colpevoli di deicidio – un'accusa che la Chiesa medievale non faceva che alimentare nella sua liturgia e nelle sue prediche – gli ebrei furono in quegli anni vittime di spaventosi pogrom che ne sterminarono l'intera popolazione in molte grandi città europee, come Bruxelles, Colonia, Francoforte e Magonza. I flagellanti furono quasi sempre i responsabili di questi eccidi: convinti che l'unico modo per ottenere il perdono divino fosse quello di distruggere tutto ciò che poteva dispiacere a Dio, ebbero facile gioco nel convincere intere città dell'esigenza di sterminare coloro che avevano messo a morte Cristo. Anche se le amministrazioni di alcune città resistettero a queste pressioni e chiusero le loro porte ai flagellanti, in molti centri l'arrivo di queste processioni di persone vestite di sacco impegnate a fustigarsi a sangue spingeva la gente a comportarsi «come se temesse che, per castigarla dei suoi peccati, Dio stesse per distruggere tutti col terremoto e col fuoco celeste»³³.

Come all'epoca della peste di Giustiniano, l'interpretazione del morbo come castigo di Dio fu senza dubbio la più diffusa. Nel preambolo al *Terribilis*, il documento con cui Edoardo III ordinò nel 1348 che si tenessero processioni in tutta l'Inghilterra per placare la peste, si legge esplicitamente che è Dio a scatenare epidemie, fame, conflitti, guerre e «altre forme di sofferenza» per «terrorizzare e tormentare gli uomini e così scacciare i loro pecca-

³¹ *Ivi*, p. 176.

³² *Ivi*, pp. 169-170.

³³ *Ivi*, p. 165.

ti»³⁴. Secondo il teologo francese Nicolas de Clamanges, Dio non colpisce sempre con lo stesso flagello, ma «non cessa di punire con i suoi colpi: se la guerra civile si placa un poco, ecco che Egli si dà ad affliggerci ad un tempo con la peste e le guerre con altri paesi»³⁵.

Tuttavia, alla metà del Trecento i primi vagiti dell'umanesimo furono in grado di aprire una crepa nella tradizionale interpretazione teologica del flagello. L'umanista Francesco Petrarca, in una lettera al suo amico Louis Sanctus, datata maggio 1349, si chiedeva per quale motivo proprio la sua generazione dovesse essere così colpita dall'ira divina, dato che dopotutto non la si poteva definire più peccatrice di ogni altra generazione precedente. Se la collera divina, a lungo trattenuta, si scatenava infine in un momento particolare del tempo, era certamente una discriminazione singolare, perché Dio aveva risparmiato dai tormenti del mondo persone che in passato erano state molto più peccatrici di quelle attuali, e tormentava persone probe ora solo perché aveva deciso di scatenare la peste in quel preciso momento storico. Non potendo concepire che Dio si disinteressasse ai destini degli uomini (come invece bisognava concludere nel caso in cui l'origine della peste fosse meramente naturale), Petrarca sosteneva che le ragioni di Dio restavano celate agli esseri umani: forse egli aveva mandato la peste per risparmiare all'umanità drammi ancora più grandi in futuro, per esempio. Ma, sostanzialmente, Petrarca rifiutava l'idea che le calamità naturali fossero il prodotto della collera divina³⁶.

Analoghe considerazioni si ritrovano in altri scritti dell'epoca: il medico napoletano Giovanni della Penna scriveva ai suoi colleghi che solo i medici incapaci e ignoranti possono credere che la peste sia mandata da Dio, e li sollecitava a ricercarne le cause scientifiche³⁷. Un secolo dopo, durante uno dei tanti ritorni di fiamma della peste (che avrebbe afflitto l'Europa fino a tutto il XVII secolo), il vescovo di Brescia Domenico Amanti riprendeva le stesse considerazioni di Petrarca in un suo trattato in cui metteva in dubbio l'ipotesi della punizione divina. Egli osservava come, in diversi luoghi della Bibbia, in particolare nel libro di Giobbe, fosse messa in discussione l'idea che Dio punisca per i peccati degli uomini attraverso la malattia. Né si doveva concludere che coloro che si salvano dalla peste fossero in qualche modo degli "eletti" e coloro che soccombono i veri peccatori, perché i fatti smentivano questa ipotesi: il giudizio di Dio avviene infatti dopo la morte, non già in questo mondo. Egli affermava dunque che agli uomini resta il libero arbi-

³⁴ J. Aberth, *From the Brink of the Apocalypse: Confronting Famine, War, Plague, and Death in the Later Middle Ages*, Londra – New York 2010, p. 127.

³⁵ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 209.

³⁶ J. Aberth, *op. cit.*, p. 129.

³⁷ *Ivi*, p. 129.

trio concesso da Dio, attraverso il quale agire razionalmente per evitare la peste, magari fuggendo dalle città prima dell'arrivo dell'epidemia: un modo per giustificare la scelta di una parte del clero di abbandonare le città anziché restare in preghiera o organizzare processioni, in palese controtendenza rispetto a quanto Gregorio II aveva affermato nell'VIII secolo³⁸.

Questo contrasto intorno all'idea tradizionale del Dio punitore si ritrova in molti altri aspetti della religiosità popolare che emerse negli anni della peste nera. Da un lato abbiamo la diffusione delle "danze macabre", che mettevano in scena soprattutto la componente livellatrice della morte, in grado di colpire indistintamente ricchi e poveri, giovani e anziani, santi e peccatori, tutti accomunati dalla colpa che l'umanità deve espiare per essersi allontanata dalla grazia di Dio, cosicché «proprio dopo la peste nera si diffonde in Italia e oltralpe l'immagine dell'umanità peccatrice, colpita dai dardi della peste»³⁹. Dall'altro, quasi come in risposta a un'idea che comincia a diventare troppo pesante da sopportare, ma al tempo stesso troppo illogica nel contesto rigoroso della teologia scolastica che va prendendo forma in questi anni (Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, è impegnato in un faticoso tentativo di tenere insieme a un tempo la pastorale della paura e quella della misericordia), sono introdotti nella religiosità popolare alcuni motivi in grado di mitigare il concetto del Dio punitore.

Il principale è senza dubbio il Purgatorio, la cui affermazione «fu molto incoraggiata dal trauma costituito dalla Morte nera del 1348-49»⁴⁰. Il Purgatorio ha una diretta filiazione dall'idea del limbo, diffusa fin dai primi secoli per risolvere il problema dei neonati morti prima di ricevere il battesimo. Si trattava di evitare che, seguendo l'interpretazione letterale di quanto affermato da Gesù, secondo cui «se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio»⁴¹, coloro che non ricevano il battesimo, pur senza colpe commesse, finissero all'inferno in forza del peccato originale non rimosso dal rito battesimale. Sant'Agostino aveva escluso la possibilità del limbo, riservando ai neonati morti col peccato originale al più dei castighi infernali più miti. Il tomismo entrò in polemica, su questo punto, con l'agostinismo; nel Concilio ecumenico di Firenze-Ferrara, attraverso la bolla *Laetentur Caeli* (1439), fu in parte recepito questo cambiamento d'opinione, sancendo la distinzione delle pene infernali tra i peccatori e i bambini morti senza battesimo, distinzione ulteriormente mitigata dal Concilio di Trento, il quale di fatto confermò la bontà di questa perdurante ipotesi teologica, non senza

³⁸ *Ivi*, pp. 130-131.

³⁹ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 172.

⁴⁰ D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 46.

⁴¹ *Giovanni* 3,3.

scagliare l'anatema, in ogni caso, contro coloro che ritardino il battesimo dei nuovi nati.

Diversamente dal limbo, il Purgatorio divenne un luogo fisico o comunque una condizione metafisica dell'aldilà sancita dalla dottrina cattolica grazie all'azione della teologia scolastica. Per Jacques Le Goff, l'invenzione del purgatorio non fu tanto dovuta a una rinnovata aspirazione per la salvezza, ma per «correggere le disuguaglianze e le ingiustizie di quaggiù»⁴². In questo senso, poteva rappresentare un modo per meglio motivare il castigo divino dei vivi senza che questo coincidesse con il castigo dei morti: tutti muoiono indistintamente, soprattutto in epoca di epidemia, ma coloro che sono morti senza ritornare nello stato di grazia (magari perché il morbo ha colpito rapidamente e senza dar tempo di confessarsi o ricevere l'estrema unzione) non necessariamente finiscono all'inferno. Il Purgatorio concede loro un periodo di espiazione nell'aldilà, corroborato dalle preghiere dei parenti e degli amici ancora in vita, i quali cercano così di intercedere per abbreviare il tempo di purificazione. Ciò sembra confermare quanto ipotizzato da Delumeau, secondo cui nel medioevo si verificò un affievolimento dell'attenzione nei confronti della resurrezione e del giudizio universale a favore dell'accento posto sul giudizio particolare dell'anima, con il risultato di favorire «il dilagare del macabro e della paura del peccato»⁴³. Le Goff concorda, citando le osservazioni di Émile Mâle secondo cui intorno a questo periodo alle tradizionali rappresentazioni dell'Apocalisse in cui «Dio era “al tempo stesso glorioso come un sovrano e minaccioso come un giudice”» si sostituisce l'immagine del Figlio dell'Uomo, «presentato “come il redentore, come il giudice, come il Dio vivente”»⁴⁴.

La rappresentazione del Cristo-Giudice è una novità dell'iconografia immediatamente successiva alla peste nera, ma rappresenta solo uno stadio intermedio del mutamento dell'idea del Dio punitore. Nelle sue rappresentazioni, Cristo «non si cura che di lanciare la maledizione sui dannati», e anzi – osserva Delumeau – se in precedenza «il Cristo del Giudizio universale era rappresentato mentre con una mano benediceva e con l'altra respingeva i dannati», nell'iconografia usata al Campo Santo di Pisa «per la prima volta, Cristo muove una sola mano, quella che caccia i condannati all'inferno»⁴⁵. Insomma, se certamente a partire dal XIII secolo si comincia a mettere in dubbio, soprattutto nella teologia e nei circoli intellettuali dell'epoca, l'idea che le epidemie rappresentino una punizione inviata da Dio, nella religione popolare la persistenza di questa idea è palese, ed è anzi tanto più enfatizzata

⁴² J. Le Goff, *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 2014, p. 236.

⁴³ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 160.

⁴⁴ J. Le Goff, *op. cit.*, p. 262.

⁴⁵ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 172.

da quel contrasto tipico del Trecento tra mondo secolare e clero, nonché tra la teologia scolastica e i movimenti fondamentalisti, di sapore escatologico e a volte apertamente ereticali, che si diffondono in opposizione alla Chiesa istituzionale:

Coloro che videro quelle sventure abbattersi sulla cristianità ebbero la sensazione di essere entrati in un periodo di inconsuete calamità, di cui si poteva dare spiegazione solo tirando in campo le enormità commesse da un'umanità o da una Chiesa spaventosamente cadute in preda del peccato. Sul momento tutto pareva in un disordine senza via d'uscita o, meglio, l'unica via d'uscita da una simile crisi pareva essere il Giudizio finale. Dunque, si deve stabilire l'esistenza di una connessione globale (almeno per una certa fase nel corso del periodo considerato) tra le attese e le apprensioni escatologiche da un lato, e la coscienza del peccato, il disprezzo del mondo, l'orrore di se stessi e il sentimento acuto della fragilità delle cose dall'altro⁴⁶.

A mitigare questa sensazione fu «l'uso della preghiera come via di uscita dal purgatorio»⁴⁷, che si diffuse nel Trecento soprattutto nel Nord Europa prima che nell'Europa meridionale (dove invece persistette più a lungo, perché la Riforma prese di mira tutto l'apparato liturgico e devozionale mirante ad alleviare le pene purgatoriali), ma anche una rinnovata attenzione alla figura della Vergine Maria, la prima tra le sante e come tale considerata in grado di tenere a freno il braccio castigatore di Dio. A partire dal XIV secolo si diffuse dapprima in Italia e poi in Francia, Germania e altrove l'iconografia della Vergine che ripara sotto il suo manto i fedeli che si pongono sotto la sua protezione dai dardi della peste⁴⁸. Secondo John Aberth, dalla fine del Medioevo

a new, more optimistic and forgiving religious attitude toward plague may have been taking shape, which perhaps coincided with, somehow, a lower incidence or virulence of the disease. A faith that "alle shalle be wele" in God's plan for the world or that saints would intercede with and placate a vengeful deity must have given many the mental and physical fortitude to carry on no matter how much death and misery the plague wrought⁴⁹.

⁴⁶ *Ivi*, p. 209.

⁴⁷ D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁸ J. Delumeau, *La paura in Occidente. Storia della paura in età moderna*, il Saggiatore, Milano 2018, p. 186.

⁴⁹ J. Aberth, *op. cit.*, p. 133.

4. “MAGISTER TORMENTORUM”: L’ETÀ DELLA CONTRORIFORMA

Dopo una breve tregua, la peste ritorna a ondate in Europa tra il XV e il XVII secolo. Una delle sue conseguenze è quella di continuare ad alimentare quell’inquietudine escatologica mai doma, che collega l’epidemia all’imminente fine del mondo. Nei primi anni del XV secolo Girolamo Savonarola rinnova il motivo nelle sue predicazioni sull’Apocalisse a Firenze⁵⁰. A favorirne la diffusione non è in questo caso la peste, ma un altro morbo sconosciuto che inizia a diffondersi a macchia d’olio nel continente agevolato dagli spostamenti degli eserciti, chiamato prima “mal francese” e poi “morbo napoletano”, infine battezzato *sifilide*. Una piaga legata al “peccato della carne”, alla concupiscenza, sembrava perfettamente comprensibile in una cornice interpretativa secondo cui a ogni peccato corrisponde, già in vita, una punizione scagliata da Dio. «Il convergere di quei segni mostrava dunque come il Giorno del Giudizio fosse davvero imminente, creando così le condizioni perfette, e del tutto logiche, in cui Savonarola poteva invocare l’avvento di una riforma politica e morale in nome di Dio»⁵¹.

Né bastò il rogo di Savonarola a mettere fine a questi nuovi timori. Il movimento dei Piagnoni, com’erano definiti i suoi seguaci, persistette in Italia fino ai primi decenni del XVI secolo e intorno al 1500 – un anno che, rappresentando la metà esatta del millennio, non poteva non ridestare inquietudini millenariste – ebbe il suo acme, favorito dal fervore religioso popolare in Spagna, dalle vicende politiche in Italia, e in generale «affondava le radici nei traumi militari, politici, sanitari e sociali dell’ultimo decennio del XV secolo»⁵². In quel periodo, per esempio, ebbero grande successo le storie di nascite mostruose e segni miracolosi, insieme a testi apocalittici come l’*Apocalypsis Nova* (1502), attribuito al frate francescano portoghese Amadeus Menzes de Silva, fortemente influenzato dal gioachimismo. Nel libro si raccontava infatti dell’imminente venuta di un Papa angelico, preannunciato dall’apparizione di molteplici figure spirituali, in seguito variamente interpretate (da Gioacchino stesso a Francesco d’Assisi o Celestino V). Per mettere un freno a quest’agitazione, come già oltre mille anni prima aveva fatto il Concilio di Efeso, nel 1513 il Concilio Lateranense proibì la predicazione dedicata al tema dell’apocalisse; anche l’Inquisizione, prima in Spagna e poi

⁵⁰ Su Savonarola e l’impiego successivo delle sue predicazioni apocalittiche come giustificazione del Dio Punitore si rimanda all’articolo di Riccardo Campa, *La causa della peste a Firenze secondo Serafino Razzi. Note sul manoscritto “Vita e morte di Fra Girolamo Savonarola”*, in questo numero di «Orbis Idearum», le cui conclusioni sono analoghe a quelle del presente articolo.

⁵¹ D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 148.

⁵² *Ivi*, p. 149.

in Italia, impose una stretta disciplina in materia di segni, miracoli e fine del mondo⁵³.

Michel Vovelle osserva come, a partire dal Seicento, si evidenzino alcuni mutamenti sostanziali nella mentalità collettiva: l'iconografia del giudizio universale viene gradualmente a scomparire, sostituita da immagini che valorizzano il giudizio individuale, in particolare le anime del purgatorio. Scompare gradualmente anche l'iconografia dell'Apocalisse, che non svanisce del tutto, ma viene marginalizzata nell'escatologia delle sette⁵⁴. La Riforma protestante rappresentò, in tal senso, un passaggio fondamentale. La base teologica della riforma promossa da Lutero fu la riscoperta della teoria agostiniana della salvezza. Messo in ombra dal successo del tomismo, il pensiero di sant'Agostino era stato riscoperto nella cristianità dopo che ne era stata stampata l'opera omnia nei decenni immediatamente precedenti alla Riforma. Il passaggio dal pensiero medievale a quello umanistico e rinascimentale moderno, caratterizzato da un nuovo clima escatologico, ne favorì il ritorno in auge⁵⁵:

Nella dura e cupa teologia agostiniana, lontanissima dalla evangelica «misericordia paterna», non c'era posto che per questo volto di Dio spietato, «lambiccatore», nel suo tetro laboratorio di *magister tormentorum*, di nuove quintessenze di pene, sanguinario idolo onniveggente, *chasseur* dagli occhi di lince e dal cuore di pietra, implacabile *traqueur* d'abominevole selvaggina.⁵⁶

Com'è noto, Lutero stesso fu ossessionato dall'angoscia di un Dio costantemente impegnato a catalogare i peccati degli uomini per punirli conseguentemente. Nella concezione agostiniana, Lutero trovò una possibile via d'uscita: la giustificazione. Alcuni uomini sono stati giustificati da Dio, salvati per opera della sua misericordia a prescindere dalle loro opere, per *sola fide*. Accettando questa idea, è possibile e auspicabile sperare di essere nel novero di coloro che sono stati già giustificati da un Dio di misericordia, e vivere serenamente. Per tutti gli altri, il destino ha già riservato i tormenti eterni dell'inferno.

La concezione agostiniana fu conseguentemente contrastata da altre teologie, che privilegiavano la misericordia di un Dio paterno alla maestà di un Dio giudice inappellabile. I nominalisti della scuola di Guglielmo di Occam, per esempio, introdussero l'idea che i fedeli e persino i pagani potessero

⁵³ *Ivi*, p. 150.

⁵⁴ M. Vovelle, *La morte e l'Occidente dal 1300 ai giorni nostri*, Laterza, Bari-Roma 2000, p. 205.

⁵⁵ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 478.

⁵⁶ P. Camporesi, *La casa dell'eternità*, il Saggiatore, Milano 2018, p. 62.

conseguire la salvezza attraverso i meriti conquistati nel corso della propria vita, per intercessione di un Dio misericordioso che teneva conto del bene fatto in vita. Un'idea diametralmente opposta alla giustificazione del neo-agostinismo. Scrive MacCulloch:

Tanto i protestanti che i cattolici vivevano l'esperienza di un Dio costantemente pronto a intervenire nel mondo e a rivolgersi loro direttamente con sempre nuovi annunci, tramite i fenomeni naturali oppure mediante la voce di messaggeri da lui scelti. La concezione che Calvino aveva della relazione di Dio con il creato metteva particolarmente in rilievo il carattere onnicomprensivo della provvidenza divina, ma il presupposto sottostante a quella concezione era caratteristico tanto dell'Europa cattolica e luterana che dell'Europa riformata. In effetti, i protestanti erano particolarmente inclini a prestare attenzione ai segni e alle anomalie naturali quali le nascite mostruose o le condizioni meteorologiche anormali perché, essendosi liberati del potere dei santi di compiere miracoli, volevano mettere in primo piano l'immediatezza della potenza divina⁵⁷.

La Controriforma non pensò affatto a mettere in discussione l'immagine del Dio punitore che i riformati avevano rilanciato, pur in un mutato contesto teologico ed ecclesiale. Nel Rituale Romano entrato in vigore nel 1614, modificato solo con il Concilio Vaticano II, le processioni in tempo di peste si concludevano con la seguente orazione: «Concedici, te ne preghiamo, o Signore, l'esaudimento della nostra pia preghiera: e allontana, placato, la pestilenza e la mortalità; affinché i cuori dei mortali sappiano che tali flagelli si manifestano per la tua indignazione e cessano per la tua misericordia»⁵⁸. L'iconografia controriformista fu segnata da un autentico apogeo di arazzi, vetrate, miniature e incisioni che «moltiplicano la raffigurazione del Figlio dell'Uomo con una spada tra i denti»⁵⁹. Nel trattato incompiuto *Le quattro cose ultime* (1522), Thomas More scriveva che il modo migliore per evitare il peccato fosse «una profonda contemplazione del tremendo giudizio di Dio e delle amare pene del purgatorio o dell'inferno, ciascuna delle quali supera e oltrepassa molte morti»⁶⁰.

Allo scoppio dell'epidemia di peste del 1630 a Venezia, destinata a uccidere quasi un terzo della popolazione, il Senato emanò due decreti d'emergenza per il contenimento dell'epidemia. Il primo di questi, considerando l'epidemia segno dell'ira divina, istituiva tre luoghi di speciale santità, rispettivamente attorno alla basilica di San Marco, alla chiesa di San Rocco e

⁵⁷ D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 706.

⁵⁸ *Rituale Romanum* 1614, p. 184, trad. di A. Nicolotti in *op. cit.*

⁵⁹ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 530.

⁶⁰ Cit. in W.M. Spellman, *Breve storia della morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 114.

alla cattedrale di San Pietro di Castello. In questi tre luoghi sarebbero state esposte le reliquie dei santi per ottenere la loro protezione dalla peste, in modo analogo a quanto a Milano era avvenuto pochi giorni prima con una processione di sei ore in cui un poco convinto Federigo Borromeo aveva portato in giro le spoglie di suo zio, Carlo Borromeo, considerato colui che nel 1570 aveva messo un freno alla collera divina e fermato la peste. Non solo: ma il Senato veneziano prevedeva anche una stretta contro le bestemmie, la blasfemia, il gioco d'azzardo, il lusso; i magistrati avevano il compito di garantire l'osservanza delle misure⁶¹. Il digiuno, ordinato dalle autorità ecclesiastiche – sia protestanti che cattoliche, in particolari dai gesuiti nell'Europa meridionale – in periodi di emergenza come le epidemie o le guerre, arrecava «un senso di soddisfazione a chi vi partecipava dando l'impressione che l'intera comunità potesse fare qualcosa per alleviare le proprie sofferenze»⁶².

Insomma, nonostante, nei Vangeli, a più riprese Gesù si fosse pronunciato contro il nesso tra peccati e sventure, e in almeno un episodio celebre rimprovera Giacomo e Giovanni che avevano sollecitato di far scendere il fuoco dal cielo per distruggere la città dei samaritani che avevano resistito alla sua predicazione⁶³, evidentemente le pagine dell'Antico Testamento continuavano a fare più presa nei sermoni e nelle predicazioni, probabilmente a causa delle continue preoccupazioni legate all'infuriare di malattie, epidemie, carestie e guerre:

Gli europei vissuti tra la comparsa della peste nera e la fine dei conflitti di religione ebbero la sensazione che le sventure si accumulassero (epidemie, carestie ripetute, guerre civili e guerre con altri, fratture confessionali, minaccia turba). E allora videro in esse delle punizioni venute dall'alto e crederono di scorgere nella proliferazione del mostruoso il segno precorritore di castighi ancora più pesanti. Le vendette divine non facevano che rendere più palese l'onnipresenza del peccato che le aveva provocate⁶⁴.

Analoghe considerazioni sono svolte da MacCulloch:

Le spaventose condizioni meteorologiche che caratterizzarono l'ultimo decennio del XVI secolo, causando tra i più scarsi raccolti a memoria d'uomo e probabilmente i peggiori da alcuni secoli a questa parte, alimentarono an-

⁶¹ B. Pullan, *Plague and perceptions of the poor in early modern Italy*, in T. Ranger, P. Slack (eds.), *Epidemics and ideas: Essays on the historical perception of pestilence*, Cambridge University Press, New York 1999, p. 102.

⁶² D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 709.

⁶³ Luca 9,51-56.

⁶⁴ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 546.

cor più la convinzione che la fine del mondo fosse prossima, e, quando il ricordo di quegli anni cominciò a svanire, fu la politica a innescare una nuova sequela di catastrofi con lo scoppio della Guerra dei Trent'anni. Dei quattro cavalieri dell'Apocalisse, due, la carestia e la guerra, avevano già fatto la loro apparizione calcando in modo devastante le scene europee. La paura della Fine dei Tempi cominciò a dissolversi soltanto negli ultimi anni del XVII secolo.⁶⁵

Con l'affievolirsi del richiamo apocalittico, e probabilmente con il ridursi delle ondate epidemiche, iniziò a emergere una nuova concezione: Dio non mandava le epidemie per distruggere l'umanità o per dare libero corso alla sua "collera scatenata", né per dimostrare la sua superiorità sul mondo degli uomini; le catastrofi naturali andavano piuttosto considerate come un "correttivo", un'ultima chiamata alla purificazione e alla conversione, un tentativo di ottenere un miglioramento morale. In questa chiave, i magistrati veneziani del 1630 interpretavano la peste e le loro azioni per ripristinare un corretto rapporto tra società e divinità⁶⁶.

5. "MITIS IUDEX": LE CONTRADDIZIONI DELL'ERMENEUTICA MODERNA

Il graduale venir meno della peste, a partire dal XVIII secolo, e un mutato quadro culturale, favorirono la messa in discussione delle tradizionali categorie interpretative delle calamità. Michel Vovelle osserva che, a partire dal giansenismo, e ancora più nel Settecento, iniziò ad affermarsi un'interpretazione delle pene eterne dell'inferno come frutto della privazione della presenza di Dio. L'escatologia apocalittica del giudizio universale sembrò arretrare, perlomeno nell'iconografia e nei *topos* dei sermoni e delle prediche del periodo, a favore di «un'immagine più familiare del paradiso», una «enfattizzazione del cielo»⁶⁷ che sembra attenuare l'inquietante idea del castigo eterno dell'inferno con una rinnovata speranza in una salvezza delle anime operata da un Dio misericordioso. Analoghe considerazioni sono svolte dallo storico William M. Spellman, come Vovelle studioso dell'immaginario della morte, il quale osserva una ridefinizione della «geografia dell'aldilà»: «La fiammeggiante dimora di Satana, che l'evangelista Matteo descriveva come una "fornace ardente dove sarà pianto e stridore di denti", è scomparsa dalla mappa del regno eterno»⁶⁸.

Non è però un ritorno agli inferi greci o allo *Sheol* dell'ebraismo, cioè a

⁶⁵ D. MacCulloch, *op. cit.*, p. 705.

⁶⁶ B. Pullan, *op. cit.*, p. 105.

⁶⁷ M. Vovelle, *op. cit.*, p. 486.

⁶⁸ W.M. Spellman, *op. cit.*, p. 191.

concezioni neutre, grigie e un po' deprimenti dell'aldilà: si assiste piuttosto a un processo di «dissoluzione dell'inferno», o quantomeno «la sua eliminazione dal discorso ufficiale»⁶⁹. Già un popolare libro di fine Ottocento, *The Unknown Country, Or What Living Men Believe Concerning Punishment After Death* (1889), in cui si esponevano le opinioni di diversi teologi protestanti sul tema dell'inferno, dimostrava come la credenza nella letteralità delle fiamme eterne che consumano i peccatori fosse ormai platealmente messa in discussione, al punto che pochi anni più tardi il reverendo George Wolfe Shinn della Chiesa d'Inghilterra avrebbe sbottato: «Che cosa ne è stato dell'inferno?» schierandosi a favore dei letteralisti o fondamentalisti del castigo eterno⁷⁰. Commenta Vovelle: «L'insistenza ossessiva sul peccato, ancora ieri giustificazione essenziale, è scomparsa, e al centro del messaggio proposto troviamo la buona novella della resurrezione»⁷¹.

Questa trasformazione, ovviamente, non avviene in modo indolore. Il persistente richiamo dei vecchi *topos* è molto forte. Le evocazioni classiche del fuoco, dello zolfo, dell'oscurità, dello stridor di denti non svaniscono di punto in bianco, anzi, osserva Vovelle, al livello delle comunità di fedeli, nelle predicazioni, il discorso raramente cambia, tanto nel cattolicesimo controriformista quanto presso i puritani i cui predicatori «diffondono nel cuore del Settecento un discorso spesso apocalittico (benché astratto) sugli eterni tormenti dell'inferno»⁷². Dai pulpiti si lanciano spesso invettive contro una supposta «rilassatezza» di toni e immagini, che il richiamo alla misericordia divina favorirebbe. Piero Camporesi ricorda quanti denunciano l'*inganno manifestissimo* di un «abuso della misericordia di Dio», *stratagemata Sata-nae*, «perché il “Tentatore, usando il suo consueto artificio, ci parlerà della divina Misericordia, affinché superiamo il timor del peccato”»⁷³.

Al riapparire delle epidemie, il dibattito torna ad affacciarsi prepotentemente. Col diffondersi del colera in Francia nel 1832, il clero parla apertamente della «collera del Dio di giustizia» destinata a crescere al punto che «ben presto ogni giorno avrà il suo migliaio di vittime»⁷⁴. Su *La Gazette*, settimanale legittimista e quindi legato agli ambienti del cattolicesimo reazionario, si legge: «L'epidemia che devasta Marsiglia non ha fatto altro che rendere più vivo lo zelo religioso dei suoi abitanti. Ogni volta che il santo viatico viene portato durante la notte, una folla di cittadini si sente in dovere di accorrere immediatamente in Chiesa per accompagnarlo»⁷⁵. In ambito prote-

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ J. Bourke, *Paura. Una storia culturale*, Laterza, Bari-Roma 2015, p. 48.

⁷¹ M. Vovelle, *op. cit.*, p. 649.

⁷² *Ivi*, p. 260.

⁷³ P. Camporesi, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁴ J. Delumeau, *La paura in Occidente*, cit., p. 181.

⁷⁵ *Ivi*, p. 182.

stante, l'anonimo autore del pamphlet *Disasters on Sea and Land* (1881), attraverso il racconto dei più recenti e drammatici disastri avvenuti nel mondo, conclude che le calamità sono sempre «“permesse dalla Saggia Provvidenza” in quanto insegnamenti morali e “terribili ammonimenti sulla precarietà di questa vita transitoria”»⁷⁶.

Vero è che, nel corso del XIX secolo, il millenarismo è ormai abbandonato dal cristianesimo istituzionale e definitivamente relegato al discorso del settarismo, in particolare dei nuovi movimenti religiosi che emergono in quel periodo, come i Testimoni di Geova, gli Avventisti o i Mormoni. Quando, nel 1918, la pandemia di influenza spagnola colpisce il Sudafrica, si osserva una polarizzazione radicale tra l'interpretazione del flagello da parte della chiesa anglicana, che parla di cause naturali e respinge ogni tentazione di lettura religiosa, e il fondamentalismo delle chiese afrikaans, che affermano all'opposto l'origine divina del male, in particolare come punizione contro l'occupazione coloniale britannica. Disprezzando esplicitamente la «fede nella scienza» degli anglicani, che i teologi afrikaner considerano simbolo del loro peccato e dell'allontanamento dalla grazia di Dio, e rilanciando le tesi secondo cui il morbo sia da considerarsi il segnale dell'imminente Seconda Venuta, sulla base di profezie di sedicenti sensitivi, emerge chiaramente la deriva settaria di queste chiese⁷⁷.

Nel corso del Novecento, i richiami apocalittici sono relegati all'ambito dei telepredicatori americani o delle presunte apparizioni mariane, che ottengono enorme popolarità. I messaggi di Veronica Lueken, una veggente cattolica a cui sarebbe apparsa la Madonna, parlano di un'imminente fine del mondo che la preghiera dei fedeli può posporre nel tempo. Comunismo, secolarismo, modernismo, decadenza morale, omosessualità, aborto sono i peccati di cui l'umanità si sarebbe macchiata. Secondo Leuken, una pestilenza avrebbe colpito gli Stati Uniti, seguita da terremoti, fame e altri flagelli⁷⁸. Questi motivi ricorrono anche nei “messaggi” della Madonna di Anguera, che comunicherebbe dal 1987 con il veggente brasiliano Pedro Regis attraverso scrittura automatica, profetizzando periodicamente pestilenze su grandi città in tutto il mondo⁷⁹.

La reazione della teologia istituzionale contro queste derive si fa insistente. A partire dalla stagione della teologia liberale tedesca di fine XIX secolo, la messa in questione dell'idea del Dio punitore e del nesso colpa-peccato-

⁷⁶ J. Bourke, *op. cit.*, p. 55.

⁷⁷ T. Ranger, *Plagues of beasts and men: prophetic responses to epidemic in eastern and southern Africa*, in T. Ranger, P. Slack (eds.), *op. cit.*, pp. 264-265.

⁷⁸ D. Wojcik, *The End of the World As We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*, New York University Press, New York – Londra 1997, p. 91.

⁷⁹ R. Paura, *Madonne, telepredicatori, profeti...*, cit.

castigo diventa un tema ricorrente. Per il teologo luterano Adolf Harnack, se fu opportuno rifiutare il marcionismo – la tesi proposta da Marcione nel cristianesimo primitivo secondo cui il Dio vendicativo dell'Antico Testamento non ha nulla a che fare con il Dio misericordioso del Nuovo Testamento, proponendo di rigettare i testi della religione ebraica – perché altrimenti la diffusione del cristianesimo ne sarebbe stata ostacolata, è tuttavia giunta ormai l'ora di liberare «l'annuncio da quella che ormai apparirebbe chiaramente come una zavorra»⁸⁰, vale a dire l'immagine del Dio veterotestamentario. Ad essa Harnack, come pure successivamente Karl Barth, e a seguire gli influenti teologi cattolici tedeschi Hans Urs von Balthasar e Karl Rahner, contrappongono l'idea che il piano di salvezza di Dio contempli la possibilità di sconfiggere il male in modo totale, cosicché nessuno debba essere considerato a priori condannato alla dannazione eterna.

Per il teologo luterano Dietrich Bonhoeffer, de-colpevolizzare Dio dalle calamità che affliggono il mondo è essenziale per restituirgli la sua autenticità rispetto a quanti nel corso della storia hanno cercato di proporlo come “tappabuchi” per spiegare quei fenomeni su cui la scienza, per ignoranza, taceva. Secondo il ragionamento di Bonhoeffer, un Dio-tappabuchi è un rischio perché, con l'ampliamento delle conoscenze umane, il suo ruolo ne risulterebbe gradualmente ridimensionato, fino a renderlo del tutto inutile, come già aveva intuito Laplace: «Questo vale per la relazione tra Dio e la conoscenza scientifica. Ma vale anche per le questioni umane in generale, quelle della morte, della sofferenza e della colpa. Oggi le cose stanno in modo tale che anche per simili questioni esistono delle risposte umane che possono prescindere completamente da Dio»⁸¹.

Anche la liturgia cattolica inizia a oscurare alcune delle pagine più problematiche e sconcertanti dell'Antico Testamento, escludendole dalle letture canoniche e demandando alla catechesi il compito di contestualizzarle⁸². Secondo il modello “dialettico” oggi ampiamente utilizzato, le storie dell'Antico Testamento sarebbero superate dal Nuovo Testamento, per cui l'interpretazione di Dio giunge al pieno compimento con l'avvento di Gesù, che supera la Legge attraverso la misericordia. In questo quadro ermeneutico, il cristiano dopo la rivelazione del Figlio giunge a comprendere «che Dio non è che amore e che ciò che credeva un tempo essere un atteggiamento d'ira era semplicemente l'incontro fra questo amore e tutto ciò che lo ostacolava, come un fiume potente che travolge tutto ciò che trova nel suo passag-

⁸⁰ F. Ferrario, *La teologia del Novecento*, Carocci, Roma 2011, p. 24.

⁸¹ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 383.

⁸² G. Tanzella-Nitti, *Una immagine credibile di Dio. La rilettura della violenza nella Bibbia alla luce dell'evento di Gesù di Nazaret*, «Annales Theologici», N. 28, 2014, p. 89.

gio»⁸³. Una versione alternativa di questo modello interpretativo guarda alla Scrittura come a un prodotto per accumulazione dei tentativi degli agiografi di comprendere il senso degli eventi attraverso cui Dio si rivela agli uomini:

La visione funzionale della violenza è in fondo la risposta con cui l'agiografo interpreta essenzialmente i fatti, rappresentando un Dio che, se vuole essere efficace, deve saper vincere il male con la forza e la violenza, ma anche saper combattere contro chiunque si opponga ai piani che egli ha sulla storia. Quell'interpretazione funzionale che risulterebbe insufficiente (...) a livello di mera interpretazione odierna del testo scritto, viene invece riabilitata se questa è la prospettiva originale del redattore⁸⁴.

Il problema, tuttavia, è ben lontano dall'essere risolto. Come osserva Andrea Nicolotti, la teologia e la pastorale della misericordia implicano il «dover sconfessare le centinaia di santi e pastori che per secoli in occasioni di [epidemie] e delle catastrofi hanno incentrato la loro predicazione sulla colpa e sul peccato degli uomini»⁸⁵. Ciò non è affatto semplice. Né è prova l'episodio in cui nel 2011, sulla popolare emittente cattolica Radio Maria, lo storico conservatore Roberto de Mattei, noto per le sue prese di posizioni polemiche contro il riformismo cristiano, affermò che il terremoto di Fukushima in Giappone andava considerato come un castigo mandato da Dio. A sostegno di quella tesi, egli richiamò una presunta profezia di sant'Annibale di Francia risalente al 1905, che avrebbe anticipato il terremoto di Messina del 28 dicembre 1908, affermando «che Messina è sotto la minaccia dei castighi di Dio: essa non è meno colpevole di tante altre città del mondo che sono state distrutte o dal fuoco o dalle guerre o dai terremoti»⁸⁶. Al gesuita Giandomenico Mucci, che gli rispose con un duro articolo sull'influente rivista *La Civiltà Cattolica*, obiettando che «la sofferenza non ha il senso di un castigo del peccato, ma quello di una misteriosa conformazione e associazione all'opera redentrice di Cristo»⁸⁷, de Mattei rispose citando un "vaticinio" di san Giovanni Bosco del 1870, riportato proprio su *La Civiltà Cattolica* nel 1872, in cui Gesù avrebbe sollecitato a correre «a piangere tra il vestibolo e l'altare, invocando la sospensione dei flagelli», accusando il clero di igno-

⁸³ Frère John di Taizé, *L'ira di un Dio d'amore. Decifrare un enigma biblico*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 126.

⁸⁴ G. Tanzella-Nitti, *op. cit.*, p. 104.

⁸⁵ A. Nicolotti, *op. cit.*

⁸⁶ R. de Mattei, *I castighi di Dio nella Fede cattolica*, «Corrispondenza Romana», 6 giugno 2011: <https://www.corrispondenzaromana.it/i-castighi-di-dio-nella-fede-cattolica-il-professor-de-mattei-risponde-a-padre-mucci-sj/>.

⁸⁷ G. Mucci, *La verità e lo scandalo*, «La Civiltà Cattolica», N. 3862, maggio 2011, pp. 351-356.

rare «che questa è la terribile spada a due tagli che abbatte i miei nemici»⁸⁸. Ciò nonostante il fatto che già all'epoca del terremoto di Lisbona del 1755 le interpretazioni teologiche e della religione popolare "istituzionale" mettesse-
ro in discussione l'idea del terremoto come castigo divino ai peccati di una città o di una nazione⁸⁹.

6. CONCLUSIONI

L'attualità del dibattito ricostruito in questo saggio, tornato in auge con la pandemia di Covid-19, sembrerebbe dare ragione a quanto scriveva Jean Delumeau, secondo il quale «sarebbe mettersi su una strada sbagliata, qualora si volesse distinguere due linguaggi della Chiesa fondamentalmente diversi: quello consolatorio rivolto ai devoti, e quello minaccioso ad uso delle masse. In realtà, consolazione o minaccia coesistettero nel discorso rivolto agli uni e alle altre»⁹⁰. Se ciò è valido sul piano storico, come qui si è provato a riepi-
logare succintamente, non è però più vero sul piano dell'attualità.

Certamente ci troviamo di fronte a due discorsi oppositivi e contraddittori, che riflettono quelle contraddizioni già ben presenti *ab origine* nel testo biblico, come abbiamo visto; ma il significativo sforzo che la teologia e il pensiero cristiano contemporaneo hanno profuso per risolvere tale contraddizione, escludendo senza eccezioni l'idea del Dio punitore dal *depositum fidei* del cristianesimo, dimostra che questa idea è oggi coltivata e alimentata esclusivamente all'interno di ambienti del radicalismo religioso fondamentalista, sia cattolico che protestante; al cui interno viene preservata anche quell'ansia escatologica che la chiesa istituzionale si sforzò di contrastare fin dai primi secoli.

Il ritorno a interpretazioni tradizionali delle calamità naturali come castighi divini, a cui assistiamo anche oggi, evidenzia in modo plastico quanto polarizzante sia il discorso cristiano intorno all'idea del Dio punitore e quanto la divisione tra una pastorale della paura e una pastorale della misericordia, presente nella storia del cristianesimo fin dalle sue origini, abbia oggi prodotto, si potrebbe dire, due religioni diverse, che si escludono vicendevolmente. A tale conclusione giunge anche Nicolotti, secondo il quale a ogni catastrofe «due anime della Chiesa cattolica si rivelano nella loro inconciliabilità: da una parte chi non cerca alcuna spiegazione né alcun capro espiato-

⁸⁸ Cit. in de Mattei, *op. cit.*

⁸⁹ Cfr. A. Udías, *Earthquakes as God's punishment in 17th- and 18th-century Spain*, in M. Kölbl-Ebert (ed.), *Geology and Religion: A History of Harmony and Hostility*, The Geological Society, Londra 2009, pp. 41-48.

⁹⁰ J. Delumeau, *Il peccato e la paura*, cit., p. 725.

rio, dall'altra chi non esita a vedere in queste disgrazie il dito di Dio che si scaglia contro l'umanità a lui ribelle»⁹¹.

Questo ragionamento va esteso oltre i confini della cattolicità. Attraverso la ricostruzione storica dell'evoluzione dell'idea del Dio punitore è possibile infatti evidenziare quanto oggi le frange fondamentaliste del cattolicesimo (in particolare la Chiesa anti-conciliarista e quella del movimento carismatico ⁹²) abbiano molti più punti in comune con le frange fondamentaliste del protestantesimo (il movimento neopentecostale tra tutti⁹³) di quanto non ne abbiano con le rispettive confessioni "istituzionali". L'impegno profuso dalla teologia protestante tra XIX e XX secolo ha infatti prodotto un significativo riavvicinamento alla teologia cattolica moderna attraverso la riscoperta di una superiorità del tema della misericordia su quello della giustizia, avvicinando ciò che secoli prima la Riforma aveva separato: prova ne è soprattutto la fondamentale Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione del 1999, redatta congiuntamente da teologi cattolici e luterani, promossa per la Chiesa cattolica dal cardinale Walter Kasper, allora capo del dicastero vaticano per l'Unità dei cristiani, la cui riflessione teologica, che pone l'accento sul tema della misericordia, è, secondo molti osservatori, alla base del magistero di Francesco⁹⁴. Contro questo processo storico, le frange religiose che si oppongono alle libertà civili (in particolare alla libertà di religione e ai diritti che riguardano la morale, come l'aborto) e che condividono un orientamento politico conservatore promuovono un'idea di Dio vendicativo e pronto al castigo che riflette la scarsa tolleranza di questi gruppi⁹⁵.

Possiamo dunque provare ad abbozzare una possibile spiegazione del successo che questa idea ha avuto nel corso dei secoli, nonostante fin dall'origine del cristianesimo gli sia stata opposta una diametralmente diversa. La "pastorale della paura" e la teoria secondo cui epidemie e calamità naturali in generale dipendano dalla volontà di Dio – elementi accumulati dalla volontà di porre l'accento, nella dottrina cristiana, sul castigo e la condanna eterna dei peccatori – hanno assunto, nel corso della storia, una funzione

⁹¹ A. Nicolotti, *op. cit.*

⁹² Cfr. G. Miccoli, *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Laterza, Bari-Roma 2014; M. Marzano, *Cattolicesimo magico. Un'indagine etnografica*, Bompiani, Milano 2009.

⁹³ Cfr. E. Pace, A. Buttici, *Le religioni pentecostali*, Carocci, Roma 2010.

⁹⁴ Cfr. W. Kasper, *Misericordia*, cit.; quest'opera fu esplicitamente citata da Francesco nel corso del suo primo Angelus. Sulle convergenze tra Kasper e Francesco, cfr. W. Kasper, *Testimone della misericordia. Il mio viaggio con Francesco*, Garzanti, Milano 2015; W. Kasper, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Queriniana, Brescia 2018.

⁹⁵ Cfr. P. Froese, C. Bader e B. Smith, *Political Tolerance and God's Wrath in the United States*, «Sociology of Religion», vol. 69 n. 1, 2008, pp. 29-44; sul contesto italiano R. Paura, *Quale Maria?*, «Il Tascabile», 10 settembre 2019: <https://www.iltascabile.com/societa/quale-maria/>.

eminentemente *politica*. Secondo la celebre interpretazione di Norman Cohn sulle motivazioni alla base del fenomeno dei flagellanti, questo movimento radicale e chiaramente escatologico, caratterizzato dall'assoluta centralità del nesso colpa-castigo, fu conseguente alle crescenti instabilità sociali dell'epoca e promosse la speranza di un totale rovesciamento dell'ordine costituito, a favore delle frange più povere ed emarginate della popolazione. Il discorso religioso, nei flagellanti, sarebbe stato quindi subordinato alla rivolta sociale⁹⁶. Analogamente, ma in modo speculare, lo spauracchio del Dio punitore è stato agitato nei secoli dai pulpiti delle chiese con l'obiettivo di consolidare il controllo politico e sociale della religione sul territorio. Si tratta quindi di un discorso religioso funzionale a conservare quel potere temporale che costantemente è stato conteso alla Chiesa dal processo di secolarizzazione.

Oggi, in un'epoca in cui il cristianesimo "istituzionale" riconosce l'esigenza di trovarsi in un'età post-costantiniana⁹⁷, dove cioè il nesso tra potere temporale e spirituale è progressivamente abbandonato, riconoscendone anzi l'errore d'impostazione, causa di tutte le principali afflizioni che la religione cristiana ha prodotto nel suo percorso storico, l'idea del Dio punitore non ha più senso. Il suo uso come spiegazione delle epidemie non è quindi mai stato davvero alternativo a un'interpretazione naturale di questi fenomeni, ma sempre e soltanto funzionale a sfruttare calamità e tragedie per rafforzare la presa della religione sulla società. Un ritorno in auge dell'idea del Dio punitore può essere quindi interpretato oggi come un modo di riaffermare la capacità di Dio di agire non esclusivamente nella dimensione ultramondana, ma all'interno del mondo, anticipando il castigo eterno già nell'ambito della storia umana, così da ribadire la capacità di influenzare le vicende umane e limitare la discrezionalità delle strutture sociali, imponendo loro la rigida osservanza della Legge. Ciò rende questa idea ancora attuale per tutti quei gruppi che, posti al margine del cristianesimo istituzionale, ambiscono a conquistare potere e controllo, agitando, come sempre accaduto negli ultimi duemila anni, lo spauracchio del giudizio universale, del castigo divino e dell'inferno, la paura delle malattie e di altri disastri, in un'impegnativa contesa per conquistare nuovi fedeli.

BIBLIOGRAFIA

Aberth J., *From the Brink of the Apocalypse: Confronting Famine, War, Plague, and Death in the Later Middle Ages*, Routledge, Londra – New York 2010.

⁹⁶ N. Cohn, *op. cit.*, passim.

⁹⁷ Cfr. A. Spadaro, *Sfida all'apocalisse*, «La Civiltà Cattolica», N. 4069, gennaio 2020, pp. 11-26.

- Bonhoeffer D., *Resistenza e resa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988.
- Bourke J., *Paura. Una storia culturale*, Laterza, Bari-Roma 2015.
- Campa R., *La causa della peste a Firenze secondo Serafino Razzi. Note sul manoscritto "Vita e morte di Fra Girolamo Savonarola"*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», Vol. 8, Issue 1, 2020, pp. 69-85.
- Camporesi P., *La casa dell'eternità*, il Saggiatore, Milano 2018.
- Cantalamessa R., *Io ho progetti di pace, non di afflizione*, Predica del Venerdì Santo 2020 nella Basilica di San Pietro, 10 aprile 2020: <http://www.cantalamessa.org/?p=3883>.
- Cohn N., *Ifanatici dell'Apocalisse*, Pgreco, Roma 2014.
- de Mattei R., *I castighi di Dio nella Fede cattolica*, «Corrispondenza Romana», 6 giugno 2011: <https://www.corrispondenzaromana.it/i-castighi-di-dio-nella-fede-cattolica-il-professor-de-mattei-risponde-a-padre-mucci-sj/>
- Delumeau J., *Il peccato e la paura*, il Mulino, Bologna 2006.
- Delumeau J., *La paura in Occidente. Storia della paura in età moderna*, il Saggiatore, Milano 2018.
- Ferrario F., *La teologia del Novecento*, Carocci, Roma 2011.
- Frère John di Taizé, *L'ira di un Dio d'amore. Decifrare un enigma biblico*, Morcelliana, Brescia 2020.
- Froese P., Bader C., Smith B., *Political Tolerance and God's Wrath in the United States*, «Sociology of Religion», vol. 69 n. 1, 2008, pp. 29-44.
- Joffrin L., *Dieu et le virus*, «Libération», 3 aprile 2020.
- Kasper W., *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo. Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013.
- Kulikowski M., *Plague in Spanish Late Antiquity*, in L.K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Le Goff J., *La nascita del purgatorio*, Einaudi, Torino 2014.
- Little L.K., *Life and Afterlife of the First Plague Pandemic*, in L.K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Lovejoy A. O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1936.
- MacCulloch D., *Riforma. La divisione della casa comune europea*, Carocci, Roma 2017.
- Marzano M., *Cattolicesimo magico. Un'indagine etnografica*, Bompiani, Milano 2009.
- Merlo G.G., *Eretici ed eresie medievali*, il Mulino, Bologna 2011.
- Miccoli G., *La Chiesa dell'anticoncilio. I tradizionalisti alla riconquista di Roma*, Laterza, Bari-Roma 2014.
- Morony M.G., *'For Whom Does the Writer Write?': The First Bubonic Plague Pandemic According to Syriac Sources*, in L.K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Mucci G., *La verità e lo scandalo*, «La Civiltà Cattolica», N. 3862, maggio 2011, pp. 351-356.

- Nicolotti A., *Cattolicesimo ed epidemie: teologia, storia e attualità*, «Amici di Passato e Presente», 28 maggio 2020: <https://amicidipassatoepresente.wordpress.com/2020/05/28/cattolicesimo-ed-epidemie-teologia-storia-e-attualita-andrea-nicolotti/>
- Pace E., Butticci A., *Le religioni pentacostali*, Carocci, Roma 2010.
- Paura R., *Madonne, telepredicatori, profeti: tutti pazzi per il coronavirus*, «Query», 31 marzo 2020: <https://www.queryonline.it/2020/03/31/madonne-telepredicatori-profeti-tutti-pazzi-per-il-coronavirus/>.
- Paura R., *Quale Maria?*, «Il Tascabile», 10 settembre 2019: <https://www.iltascabile.com/societa/quale-maria/>.
- Procopio di Cesarea, *Le guerre*, Res Gestae, Roma 2017.
- Pullan B., *Plague and perceptions of the poor in early modern Italy*, in T. Ranger, P. Slack (eds.), *Epidemics and ideas: Essays on the historical perception of pestilence*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Ranger T., *Plagues of beasts and men: prophetic responses to epidemic in eastern and southern Africa*, in T. Ranger, P. Slack (eds.), *Epidemics and ideas: Essays on the historical perception of pestilence*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Rosen W., *Justinian's Flea: Plague, Empire, and the Birth of Europe*, Viking, Londra 2007.
- Spadaro A., *Sfida all'apocalisse*, «La Civiltà Cattolica», N. 4069, gennaio 2020, pp. 11-26.
- Spellman W.M., *Breve storia della morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- Stathakopoulos D., *Crime and Punishment: The Plague in the Byzantine Empire, 541-749*, in L.K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Tanzella-Nitti G., *Una immagine credibile di Dio. La rilettura della violenza nella Bibbia alla luce dell'evento di Gesù di Nazaret*, «Annales Theologici», N. 28, 2014.
- Udías A., *Earthquakes as God's punishment in 17th- and 18th-century Spain*, in M. Kölbl-Ebert (ed.), *Geology and Religion: A History of Harmony and Hostility*, The Geological Society, Londra 2009, pp. 41-48.
- Volpe G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Donzelli, Roma 2010.
- Vovelle M., *La morte e l'Occidente dal 1300 ai giorni nostri*, Laterza, Bari-Roma 2000.
- Wojcik D., *The End of the World As We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*, New York University Press, New York – Londra 1997.



LA CAUSA DELLA PESTE A FIRENZE SECONDO SERAFINO RAZZI. NOTE SUL MANOSCRITTO “VITA E MORTE DI FRA GIROLAMO SAVONAROLA”

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow
riccardo.campa@uj.edu.pl

ABSTRACT

The death sentence of Girolamo Savonarola, accused of heresy and schismatic intentions, was carried out in 1498, in Florence. In the following years, Italy was hit by a plague epidemic and invaded by foreign armies. His followers, called “Piagnoni,” related the two events, explaining the scourges as divine punishments for the prosecution of an alleged saint. This explanation is also found in the manuscript *Vita e morte di Fra Girolamo Savonarola* by Serafino Razzi, one of the leading figures of the Savonarolian movement. In this article, the reader will find a note concerning the vicissitudes of the manuscript, a note concerning its author, the transcription of some significant passages of the work, including the fragment that relates the killing of Savonarola to the plague which affected Florence and other Italian cities, and finally some reflections on the historical transformations of Catholicism.

INTRODUZIONE

Nel 1498, in Firenze, fu eseguita la condanna a morte di Girolamo Savonarola. Com'è noto, il frate domenicano fu accusato di eresia e intenzioni scismatiche, sottoposto a processo dall'Inquisizione e condannato all'impiccagione e al rogo del cadavere. A metterlo in collisione con le autorità politiche e religiose fu la sua ardente predicazione contro Papa Alessandro VI e la signoria dei Medici che, ai suoi occhi, incarnavano lo spirito paganeggiante del Rinascimento e una dipartita dal cristianesimo originario. Nei paesi riformati dell'Europa settentrionale, Savonarola fu da molti visto come l'analogo italiano di Lutero e Calvino, sebbene protagonista di una riforma fallita. Nonostante lo scacco, il predicatore ferrarese fu all'origine di un movimento, detto

dei Piagnoni, che per molto tempo difese le sue idee rigoriste e pauperiste.

Immediatamente dopo la morte di Savonarola, ovvero «negli anni 1499-1506 [...] la peste colpì, in ordine cronologico, Roma, Ferrara, Ravenna, Forlì, Siena, Verona, Messina, Genova, Como, Modena, Milano, Venezia, Piacenza, Reggio Emilia, Perugia, Firenze, Bologna e Parma, e alcune di queste ripetutamente...».¹ Più tardi, nel 1527, calarono in Italia i Lanzichenecchi che saccheggiarono Roma, diffusero nella penisola un'epidemia di tifo e, dopo i fasti del Rinascimento, diedero avvio all'inarrestabile fase declino delle signorie italiane.

Per i Piagnoni fu inevitabile vedere un nesso tra questi eventi, essendo convinti che il predicatore ferrarese fosse stato mandato da Dio per riportare il Cristianesimo alla sua purezza originaria. Una punizione divina per coloro che non l'avevano riconosciuto come santo e profeta, a partire dagli abitanti di Firenze, era dunque da aspettarsi e – a lor dire – meritata.

È in quel contesto che Serafino Razzi, scrittore e frate dell'Ordine dei Domenicani, animato da intenti apologetici, mise per iscritto una biografia di Savonarola rimasta suo malgrado inedita.

In quest'articolo, il lettore troverà una nota riguardante le vicende di una copia del manoscritto, una nota riguardante il suo autore e la trascrizione di alcuni passi significativi dell'opera, segnatamente: la prefazione; l'incipit della sezione in cui si afferma il carattere cattolico e non eretico della predicazione savonaroliana; la genealogia familiare del Savonarola; e il frammento che mette in relazione la condanna – considerata ingiusta dal Razzi – con la peste che colpisce Firenze e altre città italiane. Seguono alcune riflessioni sulle trasformazioni del cattolicesimo, alla luce del contenuto del manoscritto e del dibattito sulla pandemia in corso.

La rilevanza del manoscritto è dovuta ad almeno tre circostanze: 1) si tratta verosimilmente della prima copia apografa dell'opera; 2) dell'originale sono andati perduti i primi diciannove capitoli; 3) l'autore non è del tutto marginale nella storia della letteratura italiana. In altre parole, si tratta della copia completa più prossima alla stesura autografa dell'opera di un autore noto, rimasta acefala e inedita.

1. NOTA SUL MANOSCRITTO

La copia manoscritta di *Vita e morte di Fra Girolamo Savonarola* di Serafino Razzi di cui si parla è ora conservata negli archivi della Biblioteca Jagellonica di Cracovia (ms. ital. fol. 153). Essa è accompagnata da un commento

¹ Guido Alfani, Alessia Melegaro, *Pandemie d'Italia. Dalla peste nera all'influenza suina: l'impatto sulla società*, Egea, Milano 2010 (ebook).

autografo di Ariodante Marianni, professore di letteratura italiana e illustratore di manoscritti antichi, vergato in Roma il 24 giugno 1885. Secondo Marianni, la copia è stata realizzata nel 1591, ovvero un anno dopo la stesura del manoscritto originale, e «occorrono ben poche parole per dimostrare il pregio del sucitato codice, imperocché preziosa è la materia che contiene e non ignoto alla repubblica letteraria è il nome dell'autore...»².

Le peripezie del manoscritto, dalla sua stesura all'attuale collocazione nella biblioteca Jagellonica, sono perlopiù note³. Sempre secondo il Marianni, il ms. ital. fol. 153 è la prima copia eseguita a partire dall'originale. L'autografo della prima stesura è conservato nella Biblioteca Pubblica di Lucca (cod. 2580), ma – come si è detto – è acefalo. La copia di cui parliamo sarebbe stata scritta per il Priore del Convento di San Marco in Firenze, Padre fra Filippo Brandolini. A detto convento era appartenuto lo stesso Savonarola. Il manoscritto sarebbe poi passato dalla biblioteca della famiglia Brandolini a quella dell'antica e nobile famiglia Diotallevi di Rimini. Successivamente, fu acquistato dal Dott. Camillo Feltri di Montescudo, per finire nel 1877 nelle mani del Prof. Marianni, allora bibliotecario di Verucchio. Questi, alcuni anni più tardi, vi aggiunse la sua "Illustrazione" autografa.

È noto che «il 7 luglio 1885, la Königliche Bibliothek di Berlino lo acquistò da lui, per il tramite di un certo dottor Gerbhardt»⁴. Il luogo di conservazione del manoscritto cambiò ancora durante la seconda guerra mondiale. Nel settembre 1942, per proteggere i preziosi manoscritti della Biblioteca di Stato Prussiana dai bombardamenti strategici alleati, le autorità tedesche trasferirono il materiale nell'abbazia di Grüssau (l'attuale Krzeszów), sequestrata per l'occasione.

Al termine della guerra, il territorio della Bassa Slesia prussiana, a est della linea Oder-Neisse, cadde sotto la sovranità amministrativa della Repubblica di Polonia. Le autorità polacche decisero di non restituire il materiale alla Germania. Lo rivendicarono come riparazione di guerra, pur senza informare il governo tedesco. I preziosi manoscritti furono perciò trasportati a Cracovia dalla "milicja", la polizia del regime comunista polacco, nell'inverno 1945/1946. Il segreto dell'esistenza della collezione di manoscritti, ribattezzata "Berlinka" o "Pruski Skarb" (tesoro prussiano) dai polacchi, fu rivelato dal segretario del Partito Operaio Unificato Polacco (PZPR) Edward Gierek al leader della DDR Erich Honeker nel 1977⁵. Da allora è in

² Ariodante Marianni, *Illustrazione del manoscritto ossia codice cartaceo contenente la vita del P.Fr. Girolamo Savonarola*, Roma, 24 Giugno 1885. ms. ital. fol. 153, ff. 699ro-702vo.

³ Cfr. R. Sosnowski, J. Miszalska, M. Bartkowiak-Lerch, *Manoscritti italiani della collezione berlinese conservati nella Biblioteka Jagellonica di Cracovia (sec. XIII-XVI)*, Faculty of Philology, Jagiellonian University of Kraków 2012, pp. 57-61.

⁴ Ivi, p. 58.

⁵ Nell'occasione, Gierek regalò a Honeker sette spartiti, tra i quali figuravano le stesure originali autografe de *Il Flauto Magico* di Wolfgang Amadeus Mozart e della *Nona Sinfonia* di Ludwig Van Beethoven.

corso una contesa per la restituzione della preziosa collezione nella sua interezza.

La ragione per cui il testo di Razzi è rimasto inedito è, naturalmente, la delicatezza del tema sotto il profilo teologico. La condanna per eresia di Savonarola rendeva difficile e sconveniente la pubblicazione di opere mosse da intenti apologetici. L'autore interloquì a lungo con le autorità ecclesiastiche per ottenere l'*imprimatur* ma, nonostante gli sforzi, nel 1598, ottenne un diniego finale⁶.

Fu proprio il divieto di stampa che «fece nascere una grande quantità di copie manoscritte nel corso del XVII e XVIII sec.»⁷. I manoscritti esistenti possono essere distinti in due gruppi. «Alcuni (sembra in numero minore) seguono la prima versione superstita autografa, in cui sostanzialmente Razzi si basò sulla biografia di Timoteo Bottoni, aggiungendo nelle parti iniziali frammenti ricavati da altre fonti da lui ritrovate; altri invece la versione più ampia che al testo originario aggiungeva una serie di apologie di Savonarola, diventando una specie di antologia»⁸. Il ms. ital. fol. 153 segue «indiscutibilmente la prima versione della "vita" non divisa ancora in libri».

La *Vita del p. F. Girolamo Savonarola* di Timoteo Bottoni risale al 1566 ed è conservata nella Biblioteca Augusta di Perugia⁹. Victor Ivo Comparato nota che «si tratta, con ogni probabilità, di una trasposizione autografa del Bottoni di un precedente codice (di cui si discute l'attribuzione a fra' Pacifico Burlamacchi) da lui visto nella Biblioteca del convento di S. Marco»¹⁰.

In ogni caso, Razzi cita il Burlamacchi come sua fonte principale, circostanza che viene puntualmente rilevata dallo storico Pasquale Villari nella sua *Storia di Savonarola*. Dopo avere elencato i moderni biografi di Savonarola, Villari prende a elencare gli antichi e cita, innanzitutto, Padre Pacifico Burlamacchi e il conte Giovan Francesco Pico della Mirandola. Rileva, in particolare, che il lavoro del Burlamacchi, «restato lungo tempo manoscritto e sconosciuto, cominciò di poi a girare pei conventi, e divenne il modello d'un numero infinito di biografie scritte da fanatici devoti, nessuna delle

⁶ Cfr. J. Benavent, *Le biografie antiche di Girolamo Savonarola*, in: *Studi Savonaroliani*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze 1996, pp. 15-21.

⁷ Sosnowski et al., *Manoscritti italiani della collezione berlinese...*, cit., p. 60.

⁸ *Ibidem*.

⁹ T. Bottoni, *Vita del P. F. Girolamo Savonarola*; Bibl. Augusta, Perugia, ms. 1362.

¹⁰ V. I. Comparato, *Bottoni, Timoteo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 13, 1971. Vedi anche: G. Mignini, *La Vita di fra Girolamo Savonarola scritta dal P. Timoteo Botonio, perugino*, «La Provincia della Domenica», An. I, n. 3, Tip. Umbra, Perugia 1886; G. Schnitzer, *Il Burlamacchi e la sua "Vita del Savonarola"*, in *Arch. stor. ital.*, XXVIII (1901), pp. 257-295; R. Ridolfi, *La Vita del Beato Ieronimo Savonarola scritta da un anonimo del sec. XVI e già attribuita a Fra Pacifico Burlamacchi ora per la prima volta restituita alla vera lezione sopra il codice ginoriano. Introduzione*, Leo S. Olschki, Firenze 1936.

quali ebbe grande importanza»¹¹.

A differenza di quello di Razzi, il testo di Burlamacchi non è rimasto inedito. È stato dato alle stampe nel XVIII secolo, con i tipi di Mansi, prima nelle *Addizioni alle Miscellanee de Baluzio* (1729) e poi come testo autonomo (1764).

Dopo aver parlato della biografia prodotta da Pico della Mirandola, lo storico napoletano cita soltanto altri tre lavori che reputa degni di menzione, essendo «opera vana, citare tutte le biografie inedite di cui ci siamo giovati»¹². Nomina, a preferenza, le biografie «di fra' Marco della Casa, di frate Placido Cinozzi, ed una terza assai più importante, che è anonima e si trova nella Magliabechiana di Firenze. Sono tutti lavori di contemporanei e confratelli di Savonarola»¹³.

Il Villari fa, però, ancora eccezione per la biografia di un non contemporaneo. Subito sotto aggiunge, infatti, quanto segue:

Più conosciuta assai, è la biografia scritta dal Padre Serafino Razzi, anch'esso frate di San Marco. Il suo lavoro, veramente, non è altro che una compilazione fatta su Pico e sul Burlamacchi; giacché egli non era stato contemporaneo del Savonarola, né aveva avuto molto acume, per far nuove indagini. Nondimeno poté discorrere con alcuni vecchi Fiorentini che lo avevano conosciuto, e fra questi l'ottuagenario Lorenzo Violi, di cui lesse e compendì il manoscritto delle *Giornate*; aveva raccolto e trascritto un numero grandissimo di apologie e d'altri lavori intorno alla vita ed alla dottrina del suo eroe¹⁴.

In una nota a piè di pagina, lo storico puntualizza altresì che i manoscritti di Razzi sono conservati nella Magliabechiana e nella Riccardiana.

2. NOTA SU SERAFINO RAZZI

Per sottolineare la notorietà di Razzi (latinizz. *Ractius*)¹⁵, Ariodante Marian-

¹¹ P. Villari, *La Storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi*, Felice Le Monnier, Firenze 1859, pp. xvii-xviii.

¹² Ivi, p.

¹³ Ivi, p.

¹⁴ Ivi, pp. xix-xx.

¹⁵ A Serafino Razzi dedica una voce anche l'Enciclopedia Treccani: «Letterato fiorentino (Marradi 1531 – Firenze 1613), domenicano, fratello di Silvano. Viaggiò molto e per due anni, dal 1587 al 1588, fu superiore del convento dei domenicani a Ragusa, in Dalmazia, e vicario vescovile. Scrisse moltissimo di svariate materie: teologia, filosofia, scienze fisiche e matematiche, storia (con predilezione per le vite di santi). A lui si deve la prima storia di Ragusa data alle stampe (*La storia di Raugia*, 1595), modesto rifacimento di precedenti cronache e in particolare degli *Annali* di N. Ragnina. Compose versi e musica d'inni sacri».

ni ricorda che l'autore è stato incluso dal critico letterario Giovan Battista Corniani nell'opera *I secoli della letteratura italiana dopo il suo Risorgimento*¹⁶.

Katherine Powers, che s'interessa al religioso nella sua veste di collezionista, arrangiatore e compositore di canti e musiche, scrive che «Fra Serafino Razzi (1531-1611) was a key figure in Dominican culture in Florence and beyond»¹⁷. Powers racconta che Razzi entra nel convento domenicano San Marco a Firenze, seguendo le orme del riformatore Girolamo Savonarola. Novizio nel 1549, viene ordinato nel 1558. Dopo essersi dedicato per quattro anni allo studio dei testi classici e teologici, a Pistoia e a Firenze, Razzi predica in varie parrocchie della Toscana. Ricopre gli incarichi di priore, confessore e vicario generale in diversi istituti religiosi del centro-Italia, locati principalmente in Umbria e Toscana. È uno scrittore prolifico. Si contano oltre cento libri e volantini a sua firma, sui temi più vari. Sono state ritrovate prediche, poesie, storie, biografie (in particolare vite dei santi), nonché note di filosofia e commenti su Aristotele, Sant'Agostino e Tommaso d'Aquino. Nei suoi numerosi scritti si occupa anche di dietologia e viaggi. Powers non manca di ricordare che «Razzi wrote a biography of Savonarola, copies of which were widely circulated in Dominican circles»¹⁸.

Stefano Dall'Aglio, uno dei più noti studiosi di Savonarola¹⁹, riserva a Razzi un posto privilegiato tra i piagnoni. Non sorprendentemente, diversi apologeti postumi del Savonarola erano frati domenicani che vivevano e predicavano nei luoghi in cui il religioso ferrarese aveva vissuto e predicato in precedenza. Lo studioso rileva, infatti, che «[a]t the end of the sixteenth century another Dominican friar, Serafino Razzi, led the way to the revision of the Counter-Reformation approach to domestic devotion to Savonarola»²⁰. Più precisamente, «[i]n 1598 he took the trouble of replying to his fellow-friar Ambrogio Catarino Politi who [...] had violently attacked Savonarola's devotees»²¹.

Se non stupisce il fatto che alcuni frati domenicani ritenessero ingiusta la

¹⁶ G. B. Corniani, *I secoli della letteratura italiana dopo il suo Risorgimento*, UTET, Torino 1854-1856.

¹⁷ K. Powers, *Dominican Contemplazione and the Musical Lauda: Fra Serafino Razzi*, *EIRC*, 39(1), Summer 2013, p. 41.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Dall'Aglio S., *Savonarola and Savonarolism*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 2010.

²⁰ Dall'Aglio Stefano, *Domestic Prayers and Miracles in Renaissance Italy: The Case of Savonarola and His Cult* In: Maya Corry Marco Faini Alessia Meneghin (eds.) *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, Brill, Leiden and Boston, 2018, pp. 375-388.

²¹ *Ibidem*. Il riferimento è al testo di Serafino Razzi, *Brevi risposte alle oppugnationi di frate Ambrogio Politi Catarino contra la dottrina e contra le profezie del padre fra Ieronimo Savonarola*, Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, MS Palatino 906, fols. 1r-43r (fols. 18r and 19v).

condanna del loro confratello, che ricordavano come un moralizzatore che si muoveva nel solco del cristianesimo più autentico, ben più sorprendente è il fatto che Razzi usasse ben poche cautele nel prendere le difese di un eretico. Come rileva ancora Dall'Aglio, Razzi non fece alcun tentativo di negare che molti seguaci venerassero ancora il frate nelle proprie case o nelle proprie celle. Se non poteva esortare i fedeli al culto pubblico di Savonarola, egli rivendicava almeno il diritto di venerarlo in privato, in attesa di un ravvedimento della Chiesa.

Razzi e altri piagnoni erano assolutamente convinti che fosse vitale per la Chiesa cattolica non solo fare marcia indietro sulla condanna del Savonarola, ma addirittura riconoscerne la qualità di profeta ispirato da Dio e la santità. Nel testo *Defensione della dottrina, delle profezie e della santità del padre fra Girolamo Savonarola*, il frate scrive: «Et questa venerazione [...] tenghiamo appresso di noi privatamente et appresso a Dio [...] con speranza ancora che, quando che sia, per ordine della Santa Chiesa cattolica romana [...] egli [Savonarola] habbia da essere canonizzato»²². Come si può notare, non vi sono intenzioni scismatiche, né è messa in dubbio l'autorità della Chiesa di decidere sulla materia. Tuttavia, si ammette candidamente che colui che è ufficialmente bollato come eretico dalla Chiesa, per una parte della comunità cattolica è un profeta e un santo degno di devozione²³. La convinzione profonda è che la Chiesa debba fare ammenda, anche per evitare che ulteriori disgrazie si abbattano sulla Cristianità, per mano di Dio.

Così conclude Dall'Aglio:

In short, Razzi claimed the right to a domestic devotion to Savonarola in spite of the friar's condemnation, as if private devotion should not only be accepted *de facto* but recognised *de jure*. As if everybody, inside his own household, should be free to pray to and worship whomever he wanted, including a man condemned as a heretic²⁴.

Questa rivendicazione rivela che la Chiesa del tempo era ormai orientata a distinguere tra culto pubblico e privato, sulla base del luogo in cui la devozione era praticata²⁵. Ciò che avveniva in privato, all'interno delle mura domestiche, poteva essere tollerato quand'anche contrario alla dottrina ufficia-

²² Razzi Serafino, *Defensione della dottrina, delle profezie e della santità del padre fra Girolamo Savonarola*, ibid. fols. 45r–64r (63v–64r).

²³ Dall'Aglio S., 'Everyone Worships fra Girolamo as a Saint': Savonarola's Presumed Sanctity in Sixteenth-Century Manuscripts and Prints, in Frazier A. (ed.), *The Saint between Manuscript and Print: Italy 1400–1600*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 2015, pp. 331–349.

²⁴ S. Dall'Aglio, *Domestic Prayers and Miracles in Renaissance Italy*, cit., p. 385.

²⁵ Cfr. F. Contelori, *Tractatus et praxis de canonizatione sanctorum*, Laurent Durand, Lyon 1634, p. 244.

le. In altre parole, la coraggiosa rivendicazione del Razzi a proposito della spiritualità di Savonarola e l'assenza di conseguenze negative ai danni dello scrittore, se si fa eccezione naturalmente per la mancata concessione dell'*imprimatur*, si spiega col fatto che la Congregazione del Sant'Uffizio aveva già rinunciato a investigare le "deviazioni" che non avevano dimensione pubblica. Lo stesso divieto a pubblicare può, del resto, essere ricondotto alla medesima distinzione tra devozione pubblica e privata. È vero che un manoscritto può varcare le soglie di casa o del convento, ma ha un impatto comunque trascurabile rispetto al libro a stampa. Non sfugga l'importanza della questione: si riconosce implicitamente che ci si può dire cattolici, o addirittura essere chierici, pur sposando idee eretiche, purché lo si faccia con discrezione, ovvero senza turbare l'apparente armonia dell'Ecclesia. *Quid velit et possit rerum concordia discors*.

3. TRASCRIZIONE DI ALCUNI FRAMMENTI DEL MANOSCRITTO

Qui di seguito abbiamo trascritto alcuni frammenti, piuttosto ampi, del ms. ital. fol. 153, al fine di corroborare quanto sopra affermato. La speranza è che possano essere utili anche ad altri ricercatori. Non solo risparmiamo la fatica della decifrazione dei passi in questione, ma facilitiamo il lavoro paleografico, fornendo un modello in vista di ulteriori trascrizioni, nonché, in coda all'articolo, una legenda delle sigle e abbreviazioni utilizzate nel manoscritto.

3.1. *Trascrizione della prefazione (pp. 9-12)*

Prefazione di Frate Serafino Razzi Professo del Convento di San Marco di Firenze della vita del Servo di Dio Frate Girolamo Savonarola da Ferrara da lui descritta.

Avendo io benigni Lettori scritto nella lingua vulgare un libro delle vite de Santi, e Beati così uomini, come donne dell'ordine nostro de Frati Predicatori già due volte ristampato in questa Ser.^{ma} Città di Firenze, mi sono finalmente^e piegato alle preghiere di alcuni amici a scrivere ancora la vita dell'Ill.^{re} Servo di Dio Fra Girolamo Savonarola da Ferrara dell'istesso nostro ordine, e degno fondatore di questa nostra congregazione di S. Marco, distesasi poi, e ampliata in Provincia Romana.

Non ho prima posto che ora, le mani, e applicata la mente, e la penna a questo così onorevole carico, peroche mi pareva che i tempi, e le difficoltà, le quali pativano, e anche patano appo di alcuni le cose di questo buon Padre non lo permettessero.

Ma essendosi di presente mitigate alquanto le persecuzioni, che contra

di lui, e della Dottrina Sua tumultuavano, e ritrovandosi io già con i piedi nel sessantesimo Anno della mia vita, ne sapendo quanto più oltre io abbia da camminare nel corso di questa mortal vita, non ho voluto differire più in lungo questa mia servitù alla memoria di tanto gran Padre dovuta, e perciò essendomi quest'anno MDXC dal magnifico convento di S. Dom.^{co} di Perugia, in cui vi è Priore indegno, e reggente dello studio, sono dimorato a questo nostro Devotiss.^{mo}, e Fedeliss.^{mo} di San Marco di Fire. trasferito, e non avendo altra occupazione che il sermoneggiare, ovvero leggere la Sacra Scrittura le feste comandate in questa nostra chiesa, mi son recato d'avanti alcune vite di questo Servo di Dio, e d'altri valentuomini scritte, e singolarmente quella del S.^{re} Gio. Franc.^o Pico Conte della Mirandola, scritta in Idioma Latino, e quella del R.^o P. F. Pacifico Burlamacchi Patrizio Lucchese scritta in lingua volgare, i quali tutti due, cioè il Conte, e il Burlamacchi furono contemporanei al P. F. Girolamo, e tennero grand'amicizia, e familiarità seco e ambedue furono Persone timorate di Dio, e degne, che sia loro fede prestata, e così da loro, e da altre molte scritture, le quali perciò, mi sono state accomodate da più amici ho ricavata, e scritta questa Sua vita con quella maggior fedeltà, e diligenza, che a me è stata possibile, distinguendola, i questa prima forza, e primo parto solamente in capitoli, con animo non dimeno di riscriverla se il Dio Bened.^o ne darà per Sua grazia facoltà un'altra volta, e meglio distinguerla, non solam.^e in Capitoli, come ora ho fatto, ma etia Dio in Libri; nel principio n. g. scrivendo tutte le gloriose azioni, e passioni Sue sino al martirio.

Nel secondo i più Ill.^{ri} miracoli, che al'invocazione della memoria, e intercessione di Lui, e dei fidatissimi compagni Suoi, sono stati in diverse parti d'Italia, e altrove operati. E nel terzo scrivendo per compendio tutte le difensioni fatte per Lui, ma anche comporta pure assai, con quale disposizione alcuno di ponga a leggere qualunque si voglia libro, e specialm.^e di storie, desiderando io, che questa vita del nostro Ill.^{re} Profeta, e Servo di Dio F. Girolamo sia letta con animo pio, e secondo la verità ben disposto, acciò ne possino i Lettori riportare spirituale gusto e consolazione all'anime loro; Ho pensato riservando tutte l'altre Apologie nella fine del libro di porre questo principio una difensione di Lui generale da me ricavata dalli scritti del med.^{mo} R.^o P. M.^o Paolino Bernardini Gentiluomo Lucchese, uomo dottiss.^{mo} e di molta buona vita religiosa, che fù già mio Maestro nello studio della Sacra Teologia, e con cui dimorai circa 5 anni in aiuto della riforma d'Abbruzzo, in servizio della quale non ha molti anni, che egli santam.^e morì nella Città di Napoli, nella quale essa congregazione riformata di S. Caterina due conventi ha di nuovo edificati dello ordine nostro.

Eperche due sono le cose principali di P. nostro Fra Girolamo, le quali vengono dalli avversari suoi impugnate, cioè la Dottrina, e la Vita; porremo qui la difensione generale d'amendue. Attenda per tanto il benigno Lettore, e nudo d'ogni disordinata affezione il tutto venga con il Suo prudente giudizio conferendo, e da poi si appigli, e si fermi a quella parte, che la coscienza Sua, e N. S. le detteranno, e noi in prima come in altre opere nostre fatto abbiamo tutto quello, che in questa vita diciamo, sottomettiamo umilmente

alla censura della S. Madre Chiesa Cattolica Romana, e del tutto sia Laude a Dio. Amen.

3.2. *Trascrizione dell'incipit dell'apologia teologica (pp. 9-12)*

Primo fondamento, per cui si dimostra la Dottrina del Servo di Dio Fra' Girolamo non essere Eretica.

Devesi per tanto in primo luogo notare, come la Dottrina del Servo di Dio Fra' Girolamo Savonarola, fondandosi sopra la verità Cattolica, non può veramente dirsi Eretica, e se alcuno bramasse di sapere, quali e quante siano le predette verità Cattoliche secondo la Dottrina di S. Tommaso d'Aquino, ecco, che noi le annoveriamo...

3.3. *Trascrizione della genealogia familiare (p. 31)*

Della natività di Fra' Girolamo Savonarola, Sua adolescenza presenza, e costumi. Cap.^o I^o.

Fù Fra' Girolamo Savonarola per origine Padovano, per natività Ferrarese per professione religioso Domenicano, e per il martirio glorioso Fiorentino. In Padova dunque antica Città d'Italia, ritrovandosi un eccellente Medico Maestro Michele Savonarola alcune cure, del quale in medicina fino al dì d'oggi vanno con molta lode attorno spargendosi la fama del Suo valore, fù dal Duca Niccolò di Ferrara chiamato in quella Città, e andatovi con tutta la Sua famiglia quivi fermò la Sua abitazione, medicando con molto credito, e scrivendo per giovare etiamdio ai Posterì più con l'opere nella Sua professione di medicina, e dopo molti anni, lasciato un figliuolo nomato Niccolò, il quale ammogliandolo con una Gentildonna Mantovana detta Madonna Annalena de Buonaccorsi di poi per morte passò a miglior vita.

Ebbe M. Niccolò di M.^a Annalena Sua moglie cinque figlioli maschi, e due femmine, de quali maschi, il terzo genito fù Fra' Girolamo il quale nacque nel 1452 alle 21...²⁶

²⁶ La genealogia trova conferma in altri manoscritti, sebbene nel Palat. 454. [GB. E, 5, 2, S.], che fa riferimento alla biografia di Pico della Mirandola, la madre mantovana sia nomata "Helena" e non "Annalena". «VITA E MORTE DI FRÀ GIROLAMO SAVONAROLA. Adesp. (c. 15r – 18r). Com. "Gio: Franc.o Pico della Mirandola scrive, che fra' Girolamo Savonarola nacque a dì 21 di marzo 1452. Suo padre fu chiamato Niccolò, la madre per nome Helena della famiglia de' Buonaccorsi". Cfr. Ministero della Pubblica Istruzione, *Indici e cataloghi, IV. I Codici Palatini della R. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, Vol. II, Fasc. 1, Presso i Principali Librai, Roma 1890, p. 11. La madre discendeva, dunque, dalla nobile famiglia dei Bonacolsi (Bonacossi, Buonaccorsi), signori di Mantova prima dell'ascesa dei Gonzaga. Cfr. T. S. Centi, *Girolamo Savonarola. Il frate che sconvolse Firenze*, Città Nuova Editrice, Roma 1993, p. 17.

3.4. *Trascrizione del frammento sulla pestilenza (p. 348, p. 357)*

Della mala fine, che fecero i Persecutori di F. Girolamo, e suoi Compagni, e del gastigo altre sì di Firenze. Cap.^o 40.

[...] e così si vede come coloro, i quali cercano di travagliare il Servo di Dio Fra Girolamo, furono eglino parimente ma con più ragione permettente così Iddio maggiormente tribolati, però che senza merito, e condegnam.^e.

Grandiss.^{mo} gastigo, e divina vendetta si può anche dire, che fusse quella del Popolo, e della Plebe Fior.^{na}, la quale contra i Servi di Dio nella loro tribolazione maggiore, e persecuzione si dimostrò versa l'innocenza contanto acerba, e crudele, e con parole, grida, e con tante ingiurie contra di loro pronunciando, e con i fatti correndo con le Armi al Convento per prenderlo, e poscia con le istesse armi, e con i sassi fino alla morte, e doppo ancora perseguitandoli, quando ritrovandoli in Firenze esausta di danari, e travagliata molto dalla pestilenza, lo sopraggiunse addosso l'esercito di Cesare, e di Clemente Papa 7^o e tenendola assediata lo spazio circa di dieci mesi, che in d.^a Città, e nel contorno di dieci miglia morirono miseramente di Peste, di ferro, e di fame intorno a cento mila persone, e innumerabili Palazzi, e Casamenti dalla crudeltà della Guerra furono abbruciati, e disfatti.

RIFLESSIONI FINALI

In tempo di pandemia da coronavirus, sono riemerse interpretazioni apocalittiche degli eventi che ricordano quelle dei secoli passati. Nota David Neuhaus su *Civiltà Cattolica* che «i profeti di sventura» si servono di versetti biblici estrapolati dal contesto e interpretati *ad hoc* «per proclamare che la pandemia che stiamo vivendo è una punizione di Dio adirato contro un mondo peccatore»²⁷.

Queste circostanze e l'esame del manoscritto di Razzi invitano a una riflessione generale sul cattolicesimo e sulle sue trasformazioni storiche. Appare in modo palese che, all'interno della Chiesa cattolica, sono convissute e ancora convivono visioni spirituali talmente diverse che paiono quasi religioni distinte. Si tratta, naturalmente, di un fatto già notato da altri studiosi²⁸.

Sebbene Razzi respinga ogni accusa d'intenzioni scismatiche a carico del Savonarola e dei suoi seguaci, nel suo scritto appare una ricostruzione storica dei fatti difficilmente conciliabile non tanto con la visione della Chie-

²⁷ D. Neuhaus, *Il virus è una punizione di Dio?*, «La Civiltà Cattolica», Quaderno 4077, Anno 2020, Vol. II, pp. 238-243.

²⁸ Per esempio, questa è la conclusione alla quale giunge anche Roberto Paura nell'articolo *L'ermeneutica delle epidemie nel pensiero cristiano e l'idea del Dio punitore*, incluso in questo numero di «Orbis Idearum».

sa del suo tempo, quanto con quella della Chiesa attuale. O, almeno, parte di essa.

È vero, infatti, che il Savonarola è stato recentemente riabilitato, tanto che l'Arcidiocesi di Firenze, il 30 maggio del 1997, ha pure avviato la causa della sua beatificazione. La scomunica emessa da papa Alessandro VI il 12 maggio 1497 non sarebbe un grosso impedimento, perché tanto bassa fu la statura morale di quel Pontificato che sarebbe oggi inopportuno appellarsi alla sua autorità. A merito di Rodrigo Borgia e demerito di Savonarola si può, al più, ricordare che il primo, al pari di altri Principi rinascimentali, promosse lo sviluppo dell'arte e della cultura, mentre il secondo fece un danno incalcolabile al patrimonio artistico fiorentino e italiano, spinto dalla sua furia iconoclasta. Ci riferiamo al noto "falò delle vanità", che ebbe luogo in Firenze il 7 febbraio de 1497 e ridusse in cenere vestiti lussuosi, suppellettili, gioielli, nonché preziosi oggetti d'arte considerati "pagani", perché riprendevano temi dell'antichità greco-romana.

Se a quell'epoca la questione morale, intesa dal Savonarola in primis come necessità di promuovere castità e vita umile, era il motivo fondamentale del conflitto tra Piagnoni e Palleschi (i sostenitori dei Medici), oggi le idee del predicatore ferrarese dei suoi seguaci, Razzi incluso, paiono divergere da quelle della Chiesa per altri motivi. La Chiesa contemporanea ha messo completamente da parte la profezia di sventura e la collera divina come elementi della sua dottrina, mentre essi erano il pilastro della predicazione savonaroliana. Per andare al punto: è la stessa idea di Dio che diverge.

In ballo non c'è soltanto la questione se per dirsi cattolici si debba obbedire al Papa – a qualunque Papa, incluso il Borgia – e se tale obbedienza sia dovuta solo in pubblico o anche in privato, ossia nell'intimità domestica e persino della propria anima. Se questa pareva una questione dirimente nei secoli passati, ciò che oggi lascia perplessi è l'idea di un Dio che non esita a mandare flagelli che colpiscono indiscriminatamente anime peccatrici e anime pie, per realizzare il proprio disegno, o semplicemente per vendetta.

Savonarola fu condannato a morte perché era una spina nel fianco del Pontefice e della famiglia dei Medici, non certo perché profetizzava flagelli divini. Pochi all'epoca escludevano la possibilità che Dio potesse sterminare indiscriminatamente intere popolazioni. Il Signore degli Eserciti veterotestamentario, geloso e vendicativo, non era ancora stato messo completamente in ombra dalla figura irenica di Gesù Cristo, ben più propenso alla tolleranza e al perdono²⁹. Oggi, invece, vengono scomunicati o richiamati

²⁹ Questa trasformazione non è dottrinarica, ma è comunque nella prassi, giacché nessuno si sogna più di leggere in Chiesa passi del *Libro di Giosué* – per fare solo un esempio – in cui il Signore esorta a sterminare vecchi, donne, bambini, animali, o in una formula «tutto ciò che respira», dopo che lui stesso con la sua potenza, la sua "gloria", ha distrutto l'esercito nemico, aprendo la strada ai militari israeliti verso la città a lui infedele. Sono passi biblici di cui, an-

all'ordine proprio coloro che spiegano terremoti, epidemie ed altri flagelli con la collera divina per i peccati del mondo. La pietra d'angolo del cattolicesimo odierno è che il male non può mai venire da Dio, quand'anche lo si interpreti come mezzo per raggiungere un fine superiore. La narrazione dominante negli ambienti ecclesiastici è che l'idea della punizione divina per i peccati dell'uomo sia «pagana», non cristiana³⁰, ma questa narrazione non regge alla luce di un esame genuino dei documenti storici. È una scorciatoia comunicativa che permette di non fare i conti con la storia e con le divisioni interne della Chiesa³¹. La verità storica è che l'idea del “Dio flagellatore” è trasversale: si trova tanto nella tradizione greco-romana, quanto nella tradizione giudaico-cristiana³². Come trasversale è l'idea del “Dio misericordioso”.

Rimanendo sul piano della storia delle idee, senza volersi impelagare in questioni teologiche, non si può non notare che certe idee fondamentali riemergono – in modo consapevole o inconsapevole – dal lontano passato. Per esempio, l'idea che da Dio possa venire solo il bene, mentre il male, sia morale sia fisico, venga dal Maligno o dagli errori dell'uomo, è già presente nello Zoroastrismo (o Mazdeismo) che, detto tra parentesi, potrebbe anche essere il modello originale di tutti i monoteismi³³.

Al contrario di quanto ritenevano Razzi e Savonarola, oggi si esclude che la collera divina possa colpire l'umanità con guerre, carestie, epidemie e fame perché si è allontanata dalla fede, o accanirsi su un popolo perché pratica una fede diversa da quella “autentica”. Non solo la Chiesa contemporanea promuove il dialogo e l'incontro tra credenti di diverse religioni ma proclama anche la fratellanza tra credenti e miscredenti. L'idea che tra fedi diverse debba esserci guerra o quantomeno inimicizia, è esplicitamente respinta dalle autorità ecclesiastiche. Basti ricordare che, il 4 febbraio 2019, ad Abu Dhabi, Papa Francesco ha firmato insieme al Grande Imam dell'Università Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb, un *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*. Nel testo si afferma

che escludendo ogni interpretazione letterale, diventa difficile scorgere il significato simbolico o la funzione edificante.

³⁰ Cfr. *Terremoto, il Vaticano condanna Radio Maria: “Parole offensive e scandalose”*, «la Repubblica», 4 novembre 2016; G. Albanese, *Quando la superstizione sostituisce la fede*, «l'Osservatore Romano», 12 maggio 2020; F. Colagrande, *Cardinale Scola, coronavirus: occasione per interrogarci sul senso del vivere*, Vatican News, 8 marzo 2020.

³¹ La necessità di un discorso di verità su questo tema è richiamata anche da Paura, nel già menzionato saggio incluso in questo volume.

³² Rappaport Boone M. et al., *Wrath, Mercy, Pestilence, and Plague*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», Vol. 8, Issue 1, 2020, pp.

³³ Si veda, a proposito: R. Campa, *Della bellezza dei corpi. Il risveglio della sensualità pagana*, D Editore, Roma 2019, pp. 24-95.

esplicitamente che «il pluralismo e la diversità di religione» sono frutto della «Sapienza divina». E si precisa che «questa Sapienza divina è l'origine da cui deriva il diritto alla libertà di credo e alla libertà di essere diversi»³⁴.

Ebbene, l'idea che a Dio piaccia essere adorato in modi diversi, e che pertanto sia un errore imporre con la forza un credo religioso, ha anch'essa radici nel passato pre-cristiano. Ci piace ricordare che già il filosofo pagano Temistio affermò che

non è mai dispiaciuta alla divinità che si produca fra gli uomini un concerto di voci diverse. Di tale varietà si compiace il Rettore dell'universo: egli vuole che i Siri usino una forma di religione, i Greci un'altra, un'altra ancora gli Egiziani; è sua volontà che i Siri stessi non usino le stesse forme, ma che siano ormai divisi in piccoli gruppi. Non c'è, infatti, uomo alcuno che concepisca le cose del mondo eguale al suo vicino; chi vuole una cosa, chi un'altra; perché, allora, usare violenza contro ciò cui nulla si può fare?³⁵.

Non è compito dello storico delle idee esprimere opinioni sulle idee di cui traccia la storia, ma – poiché ciò non gli è tassativamente vietato – vogliamo chiudere le nostre riflessioni con un chiarimento. Ci preme precisare a scanso di equivoci che, se stiamo tracciando paralleli tra gli orientamenti teorici e pratici della Chiesa contemporanea e idee pre-cristiane, non è certo per screditare la nuova linea. Proprio perché siamo consapevoli del fatto che queste operazioni vengono in genere attuate dai gruppi oscurantisti e ultra-conservatori per accusare il Pontefice di empietà³⁶, chiariamo – se ce ne fosse bisogno – che anche per noi la libertà di culto e il dialogo interreligioso sono valori imprescindibili. Come si afferma nel documento sottoscritto da Papa Francesco e dall'imam Ahmad Al-Tayyeb, in un mondo sconvolto da guerre e terrorismo, i rimedi al male non possono che essere «la cultura del dialogo come via; la collaborazione comune come condotta; la conoscenza reciproca come metodo e criterio»³⁷.

³⁴ Papa Francesco, Ahmad Al-Tayyeb, *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, Abu Dhabi, 4 febbraio 2019.

³⁵ Temistio, *Quinta orazione*, Il Settimo Sigillo, Roma 1992, p. 39.

³⁶ Qui ci riferiamo, in particolare, ai Lefebvriani. Don Davide Pagliarani, Superiore generale della fraternità San Pio X, Mons. Alfonso de Galarreta, primo assistente, e Don Christian Bouchacourt, secondo assistente, si sono richiamati addirittura al Sillabo per criticare il documento sulla fratellanza interreligiosa: «Tali affermazioni sono in antitesi rispetto al dogma che afferma che la religione cattolica è l'unica vera religione (cf. Sillabo, proposizione n° 21). Si tratta di un dogma, e ciò che a esso si oppone prende il nome di eresia. Dio non può contraddirsi». Cfr. AskaneWS, *I Lefebvriani evocano "l'eresia" per il documento del Papa con l'imam*, 27 febbraio 2019. https://www.askaneWS.it/cronaca/2019/02/27/i-lefebvriani-evocano-leresia-per-il-documento-del-papa-con-limam-top10_20190227_093735/

³⁷ Papa Francesco, Ahmad Al-Tayyeb, *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, cit.

Va da sé che dialogo, collaborazione e conoscenza reciproca sono possibili solo se se ammette in linea di principio che la verità divina è presente anche in altre religioni³⁸ e, ipso facto, si rinuncia all'affermazione che la propria sia «l'unica vera religione».

BIBLIOGRAFIA

- Albanese G., *Quando la superstizione sostituisce la fede*, «l'Osservatore Romano», 12 maggio 2020.
- Alfani G., Melegaro A., *Pandemie d'Italia. Dalla peste nera all'influenza suina: l'impatto sulla società*, Egea, Milano 2010 (ebook).
- AskaneWS, *I Lefebvriani evocano "l'eresia" per il documento del Papa con l'imam*, 27 febbraio 2019. https://www.askaneWS.it/cronaca/2019/02/27/i-lefebvriani-evocano-leresia-per-il-documento-del-papa-con-limam-top10_20190227_093735/
- Benavent J., *Le biografie antiche di Girolamo Savonarola*, in: *Studi Savonaroliani*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze 1996, pp. 15-21.
- Bottoni T., *Vita del P. F. Girolamo Savonarola*; Bibl. Augusta, Perugia, ms. 1362.
- Campa R., *Della bellezza dei corpi. Il risveglio della sensualità pagana*, D Editore, Roma 2019, pp. 24-95.
- Centi T. S., *Girolamo Savonarola. Il frate che sconvolse Firenze*, Città Nuova Editrice, Roma 1993.
- Colagrande F., *Cardinale Scola, coronavirus: occasione per interrogarci sul senso del vivere*, «Vatican News», 8 marzo 2020.
- Comparato V. I., Bottoni, Timoteo, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 13, 1971.
- Contelori F., *Tractatus et praxis de canonizatione sanctorum*, Laurent Durand, Lyon 1634.
- Corniani G. B., *I secoli della letteratura italiana dopo il suo Risorgimento*, UTET, Torino 1854-1856.
- Dall'Aglia S., 'Everyone Worships fra Girolamo as a Saint': Savonarola's Presumed Sanctity in Sixteenth-Century Manuscripts and Prints, in Frazier A. (ed.), *The Saint between Manuscript and Print: Italy 1400-1600*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 2015, pp. 331-349.
- Dall'Aglia S., *Savonarola and Savonarolism*, Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 2010.
- Dall'Aglia Stefano, *Domestic Prayers and Miracles in Renaissance Italy: The Case of Savonarola and His Cult* In: M. Corry, M. Faini, A. Meneghin (eds.), *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, Brill, Leiden and Boston, 2018, pp. 375-388.

³⁸ Questa, del resto, è l'indicazione del Concilio Ecumenico Vaticano II. Cfr. Paolo VI, *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane Nostra Aetate*, Roma, 28 ottobre 1965.

- Marianni A., *Illustrazione del manoscritto ossia codice cartaceo contenente la vita del P. Fr. Girolamo Savonarola*, Roma, 24 Giugno 1885. Biblioteka Jagiellońska, Kraków, ms. ital. fol. 153, ff. 699ro-702vo.
- Mignini G., *La Vita di fra Girolamo Savonarola scritta dal P. Timoteo Bottonio, perugino*, «La Provincia della Domenica», An. I, n. 3, Tip. Umbra, Perugia 1886.
- Ministero della Pubblica Istruzione, *Indici e cataloghi, IV. I Codici Palatini della R. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze*, Vol. II, Fasc. 1, Presso i Principali Librai, Roma 1890.
- Neuhaus D., *Il virus è una punizione di Dio?*, «Civiltà Cattolica», Quaderno 4077, Anno 2020, Vol. II, pp. 238-243.
- Paolo VI, *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane Nostra Aetate*, Roma, 28 ottobre 1965.
- Papa Francesco, Ahmad Al-Tayyeb, *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, Abu Dhabi, 4 febbraio 2019. http://www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html
- Paura R., *L'ermeneutica delle epidemie nel pensiero cristiano e l'idea del Dio punitore*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», Vol. 8, Issue 1, 2020, pp. 41-67.
- Powers K., *Dominican Contemplazione and the Musical Lauda: Fra Serafino Razzi*, *EIRC*, 39(1), Summer 2013, pp. 41-48.
- Rappaport Boone M., Corbally C., Campa R., Norman Z., *Wrath, Mercy, Pestilence, and Plague. How the Wisdom of the Ancients Offers Courage in Pandemic*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», Vol. 8, Issue 1, 2020.
- Razzi S., *Brevi risposte alle oppugnationi di frate Ambrogio Politi Catarino contra la dottrina e contra le profezie del padre fra Ieronimo Savonarola*, Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze, MS Palatino 906, fols. 1r-43r (fols. 18r and 19v).
- Razzi S., *Defensione della dottrina, delle profezie e della santità del padre fra Girolamo Savonarola*, Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze, MS Palatino 906, fols. 45r-64r (63v-64r).
- Ridolfi R., *La Vita del Beato Ieronimo Savonarola scritta da un anonimo del sec. XVI e già attribuita a Fra Pacifico Burlamacchi ora per la prima volta restituita alla vera lezione sopra il codice ginoriano. Introduzione*, Leo S. Olschki, Firenze 1936.
- Schnitzer G., *Il Burlamacchi e la sua "Vita del Savonarola"*, in *Arch. stor. ital.*, XXVIII, 1901, pp. 257-295.
- Sosnowski R., J. Miszańska, M. Bartkowiak-Lerch, *Manoscritti italiani della collezione berlinese conservati nella Biblioteca Jagiellonica di Cracovia (sec. XIII-XVI)*, Faculty of Philology, Jagiellonian University of Kraków 2012.
- Temistio, *Quinta orazione*, Il Settimo Sigillo, Roma 1992.
- Terremoto, *il Vaticano condanna Radio Maria: "Parole offensive e scandalose"*, «la Repubblica», 4 novembre 2016.

Villari P., *La Storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi, narrata da Pasquale Villari con l'aiuto di nuovi documenti*, Volume Primo, Felice Le Monnier, Firenze 1859.

LEGENDA DELLE SIGLE E ABBREVIAZIONI

Bened. ^o	Benedetto
Cap. ^o	Capitolo
condegnam. ^e	condegnamente
d. ^a	detta
Devotiss. ^{mo}	Devotissimo
dottiss. ^{mo}	dottissimo
F. / F.	Fra
Fedeliss. ^{mo}	Fedelissimo
finalm. ^e	finalmente
Fior. ^{na}	Fiorentina
Fire.	Firenze
Franc. ^o	Francesco
Gio.	Giovanni
Grandiss. ^{mo}	Grandissimo
Ill. ^{re} / Ill. ^{ri}	Illustre / Illustri
M. ^a	Madonna
M. ^o	Maestro
med. ^{mo}	medesimo
N. S.	Nostro Signore
P. / P.	Padre
R. ^o	Reverendo
S.	Santa
S. ^{re}	Signore
S. Dom. ^{co}	San Domenico
santam. ^e	santamente
Ser. ^{ma}	Serenissima
solam. ^e	solamente
specialm. ^e	specialmente
veram. ^e	veramente

histoire des idées
 historia de las ideas
 ideeengeschiedenis
 история идей
 ideeengeschiedenis
 histoire des idées
 storia delle idee
 history of ideas
 HISTORY OF IDEAS
 historia idei
 idéhistorie
 ideedeajalugu hugmyndasaga
 idehistorie
 storia delle idee
 Ideeengeschichte
 historia idei
 ideeengeschiedenis
 histoire des idées
 история идей
 historia de las ideas
 история идей
 idéhistorie
 storia delle idee
 ideeengeschiedenis
 histoire des idées
 History of Ideas
 история идей
 historia idei
 ideedeajalugu hugmyndasaga
 ideedeajalugu hugmyndasaga
 history of ideas
 Ideeengeschichte
 idéhistorie
 ideeengeschichte
 histoire des idées
 historia de las ideas
 storia delle idee
 история идей
 ideedeajalugu hugmyndasaga
 ideeengeschiedenis
 historia de las ideas
 storia delle idee
 History of Ideas
 Ideeengeschichte
 ideedeajalugu hugmyndasaga
 ideedeajalugu hugmyndasaga
 Ideeengeschichte
 история идей
 idéhistorie

Second Section

CONTRIBUTIONS IN POLISH



RECENZJA

L'arte di passeggiare e fare le rivoluzioni: Per una sociologia della flânerie di Riccardo Campa

Paweł Prüfer

Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim
paweljazz@o2.pl

ABSTRACT

Review of Riccardo Campa's book *L'arte di passeggiare e fare le rivoluzioni: Per una sociologia della flânerie*, Jagiellonian University Press, Kraków, 2020, p. 104.

„W centrum naszej uwagi, zamiast zdarzeń szczególnej rangi,
znajdują się najzwyczajniejsze czynności,
bo naszym celem będzie zbadanie ich dla nich samych”.

(Harold Garfinkel, *Studia z etnometodologii*)

Myśl socjologiczna ewoluuje. Podobnie jak w obrębie samego społeczeństwa dokonują się różnorodne procesy, które odsłaniają dynamiczną strukturę bytu społecznego, podobnie nauka, która chciałaby te procesy poznać, zrozumieć i wytłumaczyć, sama wewnętrznie i wciąż na nowo się odnawia i konstytuuje. Pomimo wieszczonych, w różnych środowiskach, scenariuszy kryzysu socjologii, można dostrzegać wciąż nowe jej oblicza i budowane z wielką rozmachem i dbałością paradygmaty oraz teorie. Można przypuszczać, że socjologia życia codziennego, a zwłaszcza to, co ludzie robią zarówno jako aktorzy sprawczości, ale i jako odtwórcy pewnych ról społecznych sprawi, że dyscyplina socjologiczna będzie nadal się rozwijać. Ta wiara i perspektywa są budowane w sytuacjach analogicznych i dokładnie takich, jak to ma miejsce w tym przypadku, gdzie mamy do czynienia z publikacją socjologiczną, przygotowaną z wielkim polotem i merytorycznym

kunstem przez badacza naukowego, jakim jest Riccardo Campa. „Sztuka spacerowania” może być – w przekonaniu Autora – „aktywnością rewolucyjną”. Takie ujęcie, choć metaforyczne, wiele mówi i prowokuje do refleksyjnego podejścia w temacie aktywności ludzkiej i związanych z nią różnorodnych wydarzeń strukturalnych i społecznych. Socjologia wędrowania? Socjologia wałęsania się? To intrygujące i prowokujące wyrażenie tego, jaki przedmiot aktywności ludzkiej może generować próby wyodrębniania się subdyscypliny socjologicznej.

Lektura tekstu autorstwa Riccardo Campy jest bardzo interesującą przygodą intelektualną. To wielka zaleta tego tekstu, który został rzetelnie i z dbałością przygotowywany i opublikowany w Wydawnictwie Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jakie są główne zalety tekstu i co stanowi zasadniczą i wysoce merytoryczną treść książki? Postaram się krótko wyartykułować te kwestie, niekiedy czyniąc je także przedmiotem „dyskusji” (póki co inicjowanej formę pisaną i zawartą w tej opinii recenzyjnej), tym bardziej, iż sam Autor do tego zachęca, zwłaszcza w zwieńczeniu swoich rozważań („Lascerei dunque nelle mani del lettore il cerino acceso, insieme allo scomodo dilemma se spegnerlo o appiccare fuoco da qualche parte. Tuttalpiù, io potrei dare seguito a questo lavoro, scrivendo “L’arte di cospirare e farsi gli affari propri””).

Monografia jaką czytelnik ma przed sobą jest zasadniczo, swego rodzaju, „kompozycją” złożoną z czterech wcześniej już opublikowanych tekstów. Dobrze się stało, że Riccardo Campa sam o tym informuje, choćby dlatego, że mógłby ktoś z czytelników zarzucić Autorowi, iż ponownie publikuje te same, bądź podobne treści. A tym sposobem zamierzający zapoznać się z treścią książki zostaje uczciwie poinformowany o tym, co go czeka podczas lektury. Z niemałą satysfakcją będzie mógł się przekonać, jak aktualizująco i wciąż twórczo można przedstawić podobne, bądź te same kwestie, nadając im nowy horyzont hermeneutyczny.

Pierwszy rozdział książki Autor tytułuje następująco: „Un ruolo anomalo. La figura del flâneur nella letteratura sociologica”. Ze sporym zainteresowaniem zapoznałem się z zawartymi tutaj treściami, zwłaszcza z tą częścią, która dotyczy relacji pomiędzy jednostką a strukturami społecznymi (społeczeństwem). Dzieje się tak dlatego, iż całkiem niedawno miałem możliwość opublikowania artykułu w czasopiśmie naukowym, gdzie po części podjąłem także tę kwestię (Paweł Prüfer, *Jednostka i społeczeństwo w linearnocyklicznym rozwoju: socjologiczna eksplikacja osobliwej relacji*, „Społeczeństwo i Rodzina” 2019, nr 1 (58), s. 7-24). Wzmianka ta nie jest absolutnie sugestią, jakoby Autor miał nawiązywać do moich przemyśleń, a jedynie informacją wskazującą na to, iż w klasycznych niejako kwestiach istnieje wciąż żywe zainteresowanie, prowokujące do interesujących i intersubiektywnych dyskusji badawczych. W horyzoncie analiz dotyczących relacji

między jednostką a strukturami Autor lokuje problematykę ról społecznych. Cieszy to, że kwestia ta nie została potraktowana pobieżnie, a raczej osadzona w bogatej spuściźnie socjologicznej (nawiązanie do Maxa Webera, Niklasa Luhmana, Georga H. Meada, czy Talcotta Parsonsa). W dalszej części przedmiotem analiz staje się idea wędrowca jako podmiotu i przedstawiciela modernizmu w perspektywie „socjologa impresjonizmu” Waltera Benjamina. Czytelnik będzie miał tu do czynienia z bardzo interesującymi analizami dotyczącymi charakterystyki figury *flâneur* jako typowego przedstawiciela nowoczesności. Interesującą kontynuacją są rozważania dotyczące koncepcji *flâneur* jako aktora meta-nowoczesności w ujęciu Anthony’ego Giddensa. Nie jest prawdą to, iż człowiek nowoczesny jest w nowoczesności oraz w kontekście wielkomiejskim zupełnie wyizolowany, lecz ma możliwość wciąż nowego pogłębiania swoich relacji z innymi, także za pośrednictwem i dzięki nowoczesnym technologiom. Jak zauważa Riccardo Campa, w tej kwestii Giddens wykazuje się dużą umiejętnością przewidywania biegu przyszłych zdarzeń społecznych. Uzupełnieniem analizy figury *flâneur* są rozważania skoncentrowane na ideach Zygmunta Baumana oraz na wykreowanej przez niego perspektywie postmodernistycznej. Jest także miejsce na przybliżenie teorii włoskiego badacza Giampaolo Nuvolati, który bohatera *flâneur* lokuje w perspektywie późnej nowoczesności. Konkluzje, jakie Riccardo Campa wydobywa z przeprowadzonych przez siebie analiz, bazują na przekonaniu, iż *flâneur* nie pełni roli społecznej, ponieważ jest on z zasady antykonformistą.

Drugi rozdział pracy otwierają analizy dotyczące różnych dróg wyłaniania się subdyscypliny socjologicznej, jaką jest socjologia wizualna. I tutaj Autor stawia odważną tezę, iż kategoria *flâneur* może stanowić rodzaj narzędzia badawczego, dzięki któremu socjolog dokonuje obserwacji rzeczywistości. Można więc mówić o psychologicznym aspekcie *flâneur*, co zostaje także obrazowo i wielowątkowo przedstawione w nawiązaniu do wielu opracowań, które Riccardo Campa wybrał i intrygująco przedstawił. W dalszej części rozdziału pojawiają się rozmyślania poświęcone wizualnemu wymiarowi życia społecznego, zwłaszcza skoncentrowane na rzeczywistości nowoczesnych miast, a odniesione głównie do wybitnego niemieckiego socjologa, jakim był Georg Simmel. Obserwacja jest tu ważnym elementem techniki badawczej, jaką może być idea *flâneur*. Charles Peirce natomiast staje się odniesieniem do analiz dokumentujących obecność głównego przedmiotu refleksji Riccardo Campy w kontekście filozoficznym i naukowym. *Flâneur* jest tu postrzegana jako metafora „sumienia niemożliwego”. Kolejnym uzupełnieniem, i jak twierdzi Campa, czwartym ważnym elementem, który pozwala odnaleźć figurę *flâneur* jest powstanie futuryzmu. Jest także mowa o słynnej Szkole Chicagowskiej oraz o socjologii miasta, jak i o coraz intensywniejszym zestrzajaniu się tej dyscypliny z fotografią i wizu-

alnością. W tej części refleksji jest miejsce na wiele trafnych odniesień do klasyków socjologii.

Lektura powyższego rozdziału wzbudziła chęć podzielenia się z Autorem opracowanego materiału pewnym innym jeszcze odniesieniem. Otóż, ponad dekadę temu, włoscy badacze Mario Botta i Paolo Crepet (psychiatra-socjolog oraz architekt) podjęli się realizacji osobliwego projektu. Wędrując ulicami wielkich współczesnych miast, dokonywali intencjonalnej obserwacji oraz próby opisu tego, co dzieje się w jednostce, która realizuje taką aktywność. „Miasta mówią” – twierdzą badacze. W przestrzeni miejskiej ułożone są emocje, które mogą silnie oddziaływać na mieszkańców, turystów, czy właśnie badaczy społecznych (Mario Botta, Paolo Crepet, *Dove abitano le emozioni. La felicità e i luoghi in cui viviamo*, Casa Editrice Einaudi, Trento 2007). Dodam tylko, że przywołany tom stał się także silną prowokacją badawczą dla piszącego ten tekst recenzyjny, nawet jeśli nie czyni on subdyscypliny *sociologia miasta* priorytetowym przedmiotem prowadzonych przez siebie badań (Paweł Prüfer, *Gdzie „zamieszkują” emocje? Odczuwanie, przeżywanie i doświadczanie przestrzeni miejskiej*, [w:] Mariusz Sagan, Krzysztof Żuk (red.), *Lublin 2020. Cztery oblicza przyszłości miasta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2014, s. 37-45).

Trzeci rozdział profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego Riccarda Campy nosi tytuł „La figura del *badaud* nel romanzo storico dell'Ottocento”. W tej części książki Autor wykazuje się znakomitą umiejętnością poruszania się w przestrzeni literatury. To cenna umiejętność, tym bardziej, że – jak twierdzą niektórzy wybitni socjologowie – w niej właśnie znajduje się spora dawka mądrości i tzw. wiedzy przedsocjologicznej (zob. Piotr Sztompka, *Sociologia. Analiza społeczeństwa*, Nowe poszerzone wydanie, Znak, Kraków 2012, s. 21-25). Postać tzw. *badaud* jest w zamierzeniu Autora przedstawiona na podstawie *Powieści historycznej* György Lukácsa. W realizacji tego zamierzenia jest odniesienie do pisarzy takich jak Walter Scott, Victor Hugo i Alessandro Manzoni. Ich twórczość jest dla Riccarda Campy punktem odniesienia do spenetrowania terminologicznego i znaczeniowego terminu *badaud*. Zadziwia wręcz dbałość Autora, by dotrzeć do właściwej etymologii samego pojęcia *badaud*, co nie jest łatwą sprawą, gdyż – jak się okazuje – w języku włoskim trudno o jednoznaczny i klarowny odpowiednik tego francuskiego terminu. Ten rozdział książki jest szczególnie specjalistyczny i z pewnością czytelnik, który będzie zainteresowany przede wszystkim socjologicznym dyskursem, podczas lektury tej części może napotkać pewne trudności.

Czwarty, ostatni rozdział jest kolejną próbą pogłębienia kategorii *badaud*. Tym razem Autorowi zależy na tym, by uczynić to w odniesieniu do dziewiętnastowiecznej literatury francuskiej. Jak można zauważyć, Riccardo

Campa dostrzega w tym pojęciu pewne ambiwalencje. Otóż *badaud* to jednocześnie ktoś, kto jest symbolem braku zaangażowania w kwestie polityczne, ale i zwiastunem zmian politycznych. Charakteryzuje się chęcią poznawania, jak i niezdolnością do pojmowania. Jest kimś, kto w pełnym znaczeniu jest „konserwatorem”, jednak staje się także, całkiem nieświadomie, propagatorem przewrotu. Dlaczego jest o tym mowa? Autorowi tych analiz zależy nie tylko na odnalezieniu właściwego znaczenia pojęć, ale także, chce nadać im znaczenie w odniesieniu do rzeczywistości politycznej. Jest tu próba przeanalizowania kategorii *badaud* w odniesieniu do *Physiologie du flaneur* Louisa Huarta, *Les Misérables* Victora Hugo oraz *Psychologie des foules* Gustave Le Bona. Całość rozdziału zamykają wnioski, które raz jeszcze dokumentują kwestie terminologiczne i znaczeniowe pojęć, poddawanych szczegółowej analizie.

Zapoznanie się książką profesora Riccardo Campy, z pełną szczerością napiszę, było tylko i wyłącznie przyjemnością intelektualną. Obcowanie z treściami napisanymi z wielkim polotem, naukową kompetencją, wielką erudycją, która nie ogranicza się do reżimu dyscypliny, lecz ją znacząco przekracza i ubogaca, daje przyjemne poczucie „naukowego wrzenia” i pobudza „wyobraźnię socjologiczną”. Włoski socjolog Roberto Cipriani trafnie stwierdza: „ormai la interdisciplinarietà non va più punita” (Roberto Cipriani, *Lévy-Bruhl: una rilettura*, [w:] Andrea Bixio, Tito Marci (red.), *Società moderna e pensiero primitivo*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2008, s. 20). Tekst Riccardo Campy jest tego doskonałym potwierdzeniem.

Z pewnością temat podjęty przez Autora nie zostaje wyczerpany, chociażby dlatego, iż jest jeszcze wiele innych opracowań, do których Krakowski Socjolog się nie odnosi, co oczywiście nie jest przejawem zaniedbania, lecz pewnej racjonalnej i słusznej selekcji. Pozwolę sobie jeszcze na koniec przytoczyć taki właśnie fragment, który nie pojawił się w tekście Riccardo Campy, ale być może jeszcze bardziej zobrazuje to, jak myśl socjologiczna potrafi uchwycić podjęte zagadnienie: „Przyjrzyjmy się na przykład technikom stosowanym przez pieszych po to, by nie wpadać na siebie nawzajem. Na pozór wydają się one mało istotne. Istnieje jednak znaczna liczba takich mechanizmów, które są używane nieustannie i narzucają pewien wzór ruchowi pieszych. Bez nich na chodnikach zapanowałby chaos. [...] Moduł ruchu to pewnego rodzaju pancerz sterowany (zwykle od wewnątrz) przez człowieka: pilota lub nawigatora. [...] Same moduły ruchu różnią się grubością pancerza. [...] Z tej perspektywy jednostkę przemieszczającą się drogami i ulicami w charakterze pieszego można potraktować jako pilota okrytego miękkim i dość odkrytym pancerzem, czyli swoim ubraniem i skórą” (Erving Goffman, *Relacje w przestrzeni publicznej. Mikrostudia porządku publicznego*, tłum. Olga Siara, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 18-19).

Wychodząc poza ramy osoby, która dokonała próby zrecenzowania książki, a uświadamiając sobie także status kogoś, kto przemieszcza się w przestrzeni fizycznej w charakterze spacerowicza, odnajduję w przeczytanych treściach niezwykle bogactwo i prowokację do realizowania tej aktywności. Pozwolę sobie jednak także na mały wątek humorystyczny: mógłbym „obrazić się” na Autora, który w pierwszych słowach książki formułuje tezę, iż człowiek jest stworzony do chodzenia, nie do biegania. Jako biegacz, maratończyk i ultramaratończyk (uczestnictwo w kilkuset zorganizowanych biegach), polemizowałbym z tą tezą. A skoro tak się sprawy mają, dobrze się stało, że książka pojawiła się na rynku wydawniczym. Tym samym są słuszne i uzasadnione podstawy, by spróbować wejść w taką polemikę w temacie, który – jak się okazuje – jest wybitnie socjologicznym.

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian Library
22 Adam Mickiewicz Alley
30-059 Krakow
Poland

history of ideas
historie
de de a j a l u g u h u g m y n d a s a g a
de historie
istoria delle idee
de engesichte
historia dei
de engeschiedenis
histoire des idées
история идей
historia de las ideas
история идей
historie
istoria delle idee
de engeschiedenis
histoire des idées
istoria delle idee
history of ideas
история идей
de de a j a l u g u h u g m y n d a s a g a
de de a j a l u g u h u g m y n d a s a g a
history of ideas
de engesichte
de historie
histoire des idées
historia de las ideas
istoria de las ideas
istoria delle idee
история идей
de de a j a l u g u h u g m y n d a s a g a
de engeschiedenis
istoria de las ideas
istoria delle idee
de

September 2020